













BIBLIOTHÈQUE  
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

---

LE  
**SOCIALISME**

ET LA  
**SOCIOLOGIE RÉFORMISTE**

PAR  
**ALFRED FOUILLÉE**

---

DEUXIÈME ÉDITION

---

**PARIS**  
**FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR**  
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES  
408, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 408

---

1909



LE  
**SOCIALISME**  
ET LA  
**SOCIOLOGIE RÉFORMISTE**

# OUVRAGES DE M. ALFRED FOUILLÉE

## I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

<b>La Philosophie de Platon</b> , 2 <sup>e</sup> édition, 4 vol. in-18 (Hachette). Chaque volume se vend séparément . . . . .	3 50
<b>Le tome IV</b> contient les <i>Essais de philosophie platonicienne</i> .	
Couronné par l'Académie des sciences morales et par l'Académie française.	
<b>La Philosophie de Socrate</b> , 2 vol. in-8 (F. Alcan) . . . . .	15 »
Couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.	
<b>Histoire générale de la Philosophie</b> , 11 <sup>e</sup> éd. 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (Delagrave), avec des chapitres nouveaux sur la philosophie contemporaine. . . . .	6 »
<b>Extraits des Grands Philosophes</b> , faisant suite à l'Histoire de la Philosophie, 6 <sup>e</sup> édition, 4 vol. in-8 <sup>o</sup> , <i>ibid.</i> . . . . .	5 »

## II. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

<b>La Liberté et le Déterminisme</b> , 6 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan) . . . . .	7 50
<b>L'Évolutionnisme des Idées-Forces</b> , 4 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan). . . . .	7 50
<b>L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience</b> , 2 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan) . . . . .	5 »
<b>Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la science positive</b> , 2 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan) . . . . .	7 50
<b>Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde</b> , 1 vol. in-8 <sup>o</sup> , 2 <sup>e</sup> édition (F. Alcan) . . . . .	7 50

## III. — PSYCHOLOGIE INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE

<b>La Psychologie des Idées-Forces</b> , 2 <sup>e</sup> édition, 2 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan). . . . .	15 »
<b>Tempérament et Caractère</b> , 4 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan) . . . . .	7 50
<b>La Psychologie du Peuple français</b> , 4 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan). . . . .	7 50
<b>Esquisse psychologique des peuples européens</b> , In-8 <sup>o</sup> , 3 <sup>e</sup> édition (F. Alcan) . . . . .	10 »

## IV. — MORALE

<b>Critique des systèmes de morale contemporains</b> , 7 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan) . . . . .	7 50
<b>La Morale des Idées-Forces</b> , 2 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 (F. Alcan) . . . . .	7 50
<b>Éléments sociologiques de la morale</b> , 1 vol. in-8 <sup>o</sup> , 2 <sup>e</sup> éd. (F. Alcan) . . . . .	7 50
<b>Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain</b> , 2 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan) . . . . .	7 50
<b>Nietzsche et l'immoralisme</b> , 3 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan). . . . .	5 »
<b>La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau</b> , 7 <sup>e</sup> édition très augmentée, 1 vol. in-8 <sup>o</sup> avec biographie, portrait et autographes de Guyau (F. Alcan): . . . . .	3 75
<b>Pages choisies des grands écrivains : J.-M. Guyau</b> , 1 vol. in-18 6 <sup>e</sup> édition (A. Colin) . . . . .	3 »
<b>L'Idée moderne du droit</b> , 4 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-18 (Hachette) . . . . .	3 50
<b>La France au point de vue moral</b> , 1 vol. in-8 <sup>o</sup> , 4 <sup>e</sup> édition (F. Alcan). . . . .	7 50

## V. — SOCIOLOGIE

<b>La Science sociale contemporaine</b> , 3 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-18 (Hachette). . . . .	3 50
<b>La Propriété sociale</b> , Nouvelle édition, 1 vol. in-18 (F. Alcan) . . . . .	2 50
<b>Le Socialisme et la Sociologie réformiste</b> , 1 vol. In-8 (F. Alcan). . . . .	7 50
<b>La Démocratie politique et sociale en France</b> , 1 volume in-8 <sup>o</sup> (F. Alcan). ( <i>Sous presse.</i> ) . . . . .	3 75

## VI. — SCIENCE DE L'ÉDUCATION

<b>L'Enseignement au point de vue national</b> , 3 <sup>e</sup> édition, 1 vol. in-18 (Hachette). . . . .	3 05
<b>Les Études classiques et la Démocratie</b> , in-18 (A. Colin) . . . . .	3 »
<b>La Réforme de l'enseignement par la philosophie</b> , In-18 (A. Colin). . . . .	3 »
<b>La Conception morale et civique de l'enseignement</b> , In-18. (Éditions de la <i>Revue bleue</i> ) . . . . .	2 50

Sos  
F7665s

LE  
**SOCIALISME**

ET LA

**SOCIOLOGIE RÉFORMISTE**

PAR

**ALFRED FOUILLÉE**

---

DEUXIÈME ÉDITION

---

5-2-3  
3 | 10 | 10

**PARIS**  
**FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR**  
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES  
408, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—  
1909



## PRÉFACE

---

Nous voulons montrer, dans ce livre, que la sociologie doit dépasser les deux systèmes adverses de l'individualisme et du collectivisme : il en faut réunir les vérités en une large synthèse, au moyen de principes plus élevés. Parmi ces principes, il en est deux sur lesquels nous insisterons davantage : l'idée d'*organisme contractuel*, et l'idée de *justice réparative*.

La conception de l'organisme contractuel concilie deux opinions opposées : l'une qui ramène toutes les relations sociales à des contrats, régis par les lois de la psychologie, de la morale et du droit ; l'autre qui les réduit à des rapports organiques, régis par les lois de la vie. Nous avons, il y a déjà longtemps, dégagé ce que contient de vrai la première de ces opinions ; n'avons-nous pas montré, avant d'autres, que les contrats qui relient les citoyens par une solidarité volontaire sont le plus souvent implicites et peuvent même se ramener à des sortes de quasi-contrats<sup>1</sup>? Mais si, par un côté, la société humaine est œuvre de volonté, par un autre, elle est œuvre de nature. Ces deux caractères s'accroîtront simultanément avec la civilisation. Les économistes ont insisté sur le premier point, les socialistes, sur le second ; le sociologue doit avoir les deux à la fois devant l'esprit.

Quant à l'idée de justice réparative, que nous avons proposée en même temps que celle d'organisme con-

1. Voir notre *Science sociale contemporaine* (1880) et notre *Propriété sociale* (1884).

tractuel, elle a été. depuis cette époque, mise en avant par divers socialistes comme une des bases de leur doctrine. Nous ferons voir en ce livre que la vraie justice réparative domine le socialisme tout comme l'économisme. Dans la pratique, elle aboutit aux réformes les plus profondes, mais ces réformes, alors même qu'elles viendraient de l'Etat et non pas seulement des associations privées, ne compromettent en rien la liberté et la propriété individuelles.

Le livre qu'on va lire a été écrit sans parti pris, avec le souci exclusif de la vérité et de la justice. Il est précisément dirigé contre tous les partis pris, de quelque nature qu'ils soient. Nous repousserons donc n'importe quel système qui se présentera comme scientifique sans avoir un appui dans les faits et dans les inductions qu'ils autorisent. Ni les conclusions de l'économisme pur, ni celles du pur socialisme ne nous sembleront offrir le caractère d'exactitude que leurs partisans leur attribuent. D'une part, les économistes sont loin d'être d'accord entre eux ; d'autre part, il y a autant de socialismes que de socialistes. On ne sait trop à quoi et à qui se prendre : ce qu'un réformateur avance, l'autre le rejette ; ce qui suffit à l'un ne suffit pas à l'autre : nous voilà entraînés à la poursuite de doctrines qui fuient sans fin. Les socialistes, a dit Bebel lui-même, sont dans une « mue perpétuelle ». Il y a au fond de leurs systèmes des survivances du passé, il y a, aussi des mouvements nouveaux vers l'avenir ; nous montrerons les premières et nous essaierons de dégager les seconds.

On se rappelle le mot tant de fois cité de M. Enrico Ferri : « La sociologie sera socialiste ou ne sera pas. » Qu'on nous permette de répéter ici ce que nous lui avons répondu naguère : — Le socialisme sera sociologique ou ne sera pas. Seule la sociologie peut, dans les rêves sur l'avenir lointain, séparer la part d'*idéal* réalisable et conforme à la nature d'avec l'*utopie* contraire aux lois d'équilibre ou de mouvement qui régissent les sociétés, à la statique et à la dynamique dont parle Auguste Comte. La sociologie ne doit être ni socialiste

ni individualiste ; elle doit rechercher scientifiquement le vrai et le juste, pour les reconnaître de quelque côté qu'ils se trouvent et pour les suivre dans leurs applications au progrès du genre humain. *Sociologie réformiste*, voilà donc le nom que doit prendre, pour marquer son entière indépendance, la recherche scientifique des améliorations sociales.

Nous ne voulons faire, dans ce livre, ni l'histoire du socialisme, ni la critique détaillée des principaux systèmes qui s'y rattachent. Quand nous parlerons de ces systèmes, ce sera simplement à titre d'exemples et d'« illustrations ». Nous ne voulons pas faire de l'exégèse marxiste ou proudhonnienne, blanquiste, rodbériste, etc. Nous n'étudions pas des textes sacrés. Notre examen portera donc simplement sur les idées directrices, sur les méthodes théoriques et pratiques qui se retrouvent, sous une forme ou sous une autre, soit dans le socialisme pur et simple, soit dans le collectivisme, soit dans le communisme, ces trois degrés successifs de la pensée novatrice. Il s'agira de savoir si, dans leurs principes, dans leurs méthodes, dans leurs applications les plus saillantes, les nouvelles conceptions de la société sont vraiment « scientifiques ».

Le philosophe qui ose ainsi entreprendre l'examen libre et sincère du socialisme se trouve aux prises avec les mêmes difficultés que le critique des religions. Prenez-vous à titre d'exemple le catholicisme, aussitôt les protestants s'écrient : « Oui, le catholicisme est mythologique et idolâtrique ; mais le protestantisme !... » Vous retournez-vous vers le protestantisme, les catholiques s'écrient : « Oui, le protestantisme est inconséquent, indéfinissable et insaisissable ; mais le catholicisme !... » De même, si vous critiquez une idée de Louis Blanc ou de Proudhon, les socialistes s'écrient : « L'histoire a marché, vous ne tenez pas compte de l'histoire ; oui, Proudhon est peu scientifique, mais Marx !... » Passez-vous à Marx, ils s'écrient de nouveau : « Le marxisme n'est pas le socialisme. » De même, le syndicalisme révolutionnaire n'est pas le socialisme ; la poli-

tique socialiste n'est pas le socialisme, etc. Où est-il donc, le socialisme ? Comment le trouver, comment le saisir ? Il n'y a qu'un moyen : employer la double méthode de l'induction et de la déduction ; remonter aux principes possibles et nécessaires de tout socialisme, descendre aux conclusions également possibles et nécessaires ; puis se demander si tout cela a la consistance scientifique. C'est ce que nous essaierons, sans nous dissimuler la difficulté d'une telle entreprise et l'insuffisance inévitable de ses résultats.

Marx, le dernier des grands représentants du socialisme, a prétendu mener à bonne fin une étude « scientifique » des faits de l'histoire pour en dégager des lois ; en réalité, il s'est laissé guider par la dialectique hégélienne. Au lieu de s'en tenir à l'histoire, il a construit une philosophie de l'histoire et, systématiquement, il n'a considéré que le côté prétendu objectif des faits. Bien plus, dans ce côté objectif et matériel, il n'a considéré que les faits économiques et techniques, dont il a prétendu dériver tout le reste, même la science, l'art, la morale, la religion. Que ce soit là, non plus une étude vraiment historique et sociologique, mais un système économique et politique, avec ses côtés vrais et ses côtés faux, c'est chose évidente.

Marx, d'ailleurs, a eu raison de rejeter tout ensemble, comme nous le ferons nous-même, l'économique orthodoxe, qui érige le capitalisme actuel en produit intangible des lois de la nature, puis le « socialisme moral et juridique », qui veut tout renverser au nom d'un idéal universel, abstrait et plus ou moins étranger aux réalités de la vie économique. Marx a eu raison aussi de repousser le « socialisme utopique » qui prétend décrire la société future et qui se perd dans le royaume des songes. Ce qui ne l'a pas empêché lui-même de faire des prédictions, puisqu'il a prophétisé le collectivisme et le communisme final. Il a eu raison enfin de dire que les antagonismes actuels, notamment celui de la bourgeoisie et du prolétariat, feront place à des harmonies et que la société future sera, comme Hegel l'a cru, le triomphe de la vraie liberté

personnelle. Mais aucune de ces propositions n'offre un caractère collectiviste ou communiste ; elles ne sont même valables et conséquentes qu'à la condition expresse de ne pas offrir ce caractère, de ne pas fermer l'avenir au nom d'un système. Pourquoi donc tous les socialistes d'aujourd'hui affirment-ils, sur de telles prémisses, que le collectivisme sera le régime de demain, le communisme celui d'après-demain ? Ce qu'on peut dire, c'est que le régime de l'avenir sera un ordre de choses où les individus seront plus libres et la collectivité plus unie. Mais il reste toujours à chercher quels sont les moyens pratiques de préparer un tel régime, et si le meilleur de ces moyens est de décréter la communauté des instruments de travail, la distribution des tâches et des produits par la collectivité, l'abolition de la propriété individuelle, etc. Il reste aussi à savoir si, en fait, nous marchons vers le collectivisme, comme Marx le prétend, ou si d'autres courants n'existent pas à côté des mouvements de concentration capitaliste et d'étatisation ; je veux parler des courants qui tendent vers l'individualisme et vers la libre association, en contraste avec l'association forcée du collectivisme étatique, municipal ou syndical. Car enfin, en face des socialistes, il y a aussi des individualistes, des libéraux, des libertaires et même des anarchistes ! La réalité sociale n'a pas la simplicité rectiligne des systèmes et, pas plus que les autres, la théorie de Marx ou celle de Proudhon n'en est la représentation adéquate. Il faut donc, sans rien préjuger *a priori*, substituer à tous les systèmes la pure sociologie, comme étude des faits complétée par des hypothèses qu'on présentera pour telles. Et ces hypothèses devront être toujours vérifiables, toujours subordonnées à des vues nouvelles et plus larges.

En même temps, dans la pratique, il faut faire des réformes qui ne dérivent pas d'un système particulier et n'aient pas en vue le triomphe d'une théorie, mais qui soient imposées : 1<sup>o</sup> par les principes de sociologie et de morale sociale admis de tous ; 2<sup>o</sup> par l'utilité commune, telle qu'elle se présente aux esprits dans l'état actuel de

la société, et dans le déterminisme actuel des faits sociaux, dont aucun système ne peut soudainement briser les mailles.

Quelle que soit la valeur finale que la sociologie réformiste, ainsi comprise, attribuera au socialisme, ce dernier n'en constitue pas moins par lui-même un *fait* d'importance majeure. Vrai ou faux, le catholicisme romain aboutit au « fait pontifical » ; vraies ou fausses, les théories sur la misère, sur ses causes et ses remèdes, en se propageant dans les masses, aboutissent au fait socialiste. Voilà un siècle que ce fait est palpable et va chaque jour grossissant sous nos yeux. Il en faut conclure qu'il y a dans la réalité sociale des causes dont le socialisme est l'inévitable résultat, des maux dont il est le symptôme et qui réclament des remèdes. Comment tout serait-il à rejeter dans une doctrine qui s'est faite l'expression plus ou moins fidèle des besoins et aspirations de la classe ouvrière ? Quand le christianisme est né, cela ne voulait pas dire qu'il fût absolument *vrai*, ni que Jésus fût ressuscité et dût venir bientôt à la droite du Père : mais cela voulait dire que le christianisme répondait, faute de mieux, aux souffrances et aux espérances de la société païenne. Le socialisme est une religion d'une nouvelle espèce, dont le développement doit intéresser au plus haut degré le moraliste comme le sociologue.

Dans la ville d'eaux où j'écris ces pages, on rencontre, sur le chemin suivi par les promeneurs, deux enfants misérables : une petite fille couchée dans une voiturette, couverte de plaies, épuisée par la scrofuleuse, l'une de ses mains rougies toute mutilée, l'autre tenant un gobelet pour recevoir le sou du passant ; à côté, son jeune frère qui la traîne et l'offre en spectacle. Témoin de cette scène, une dame qui avait d'abord donné en passant son aumône songea combien la petite malade devait souffrir dans cette immobilité et cette inaction, sans même un jouet pour la distraire. Et cette dame aussitôt, prise de pitié, achète au bazar voisin une poupée de treize sous, pour l'offrir à l'enfant. Poupée

charmante, au visage rose, aux yeux d'émail noir, aux cheveux bouclés, avec un béret rouge, une robe rouge, des membres articulés, une tête qui se tourne et salue, des bras qui se renversent, des jambes qui s'écartent pour la marche ou la course, tout cela pour treize sous ! Et la dame de songer avec tristesse : « Pour distraire cette petite misérable, que d'autres misères, sans le savoir, se sont employées, et pendant combien d'heures ! Quelque pauvre fille à dû arranger la perruque minuscule ; d'autres ont dû tailler les petits vêtements, les coudre, les ajuster, mettre par-dessus un léger nœud de ruban ; d'autres ont peint le visage et les yeux. Et sur les treize sous, quelle sera la part de leurs salaires ? Déduisez le bénéfice des fournisseurs qui ont vendu le bois, les tissus, les couleurs, le crin, la part du fabricant de jouets, le prix du transport chez le marchand, le gain du marchand ; que restera-t-il pour payer les malheureuses ouvrières ? Ainsi, d'un côté, le mal irréparable dû à la nature, le pire de tous ; de l'autre, le mal dû aux conditions sociales, qui ne peut se réparer que trop lentement. La dame, en me faisant part de ces pensées, avait les yeux humides : dans l'enfant à jamais infirme et dans la poupée à bas prix façonnée par des *meurt-de-faim*, elle avait vu un raccourci de la misère humaine.

Les partisans des doctrines aristocratiques, comme Renan, veulent nous consoler en disant que le progrès suppose une oligarchie comblée de tous les biens, jouissant de loisirs qui lui permettent de cultiver la science et l'art, tandis que les autres hommes doivent travailler dans l'obscurité, dans l'ignorance, dans la pauvreté. C'est revenir aux doctrines antiques sur la prétendue nécessité de l'esclavage des masses pour le progrès des élites. De telles idées sont fausses. Le devoir de ceux qui ont pu profiter de la civilisation est d'en faire profiter les autres, au lieu de la garder pour eux sous prétexte qu'ils sont supérieurs. Il y a là un devoir de justice réparative, non pas seulement de « charité ». Il faut poursuivre l'universalisation et la répartition de

plus en plus égale des biens, et non pas seulement en vue des simples consommations matérielles, mais en vue de l'accession de tous à la vie spirituelle. Quand certains moralistes nous disent que les riches sont les trésoriers des pauvres, nous devons entendre par ce mot les trésors intellectuels encore plus que les matériels. Si nous participons davantage au vrai et au beau, c'est pour y faire participer tous les autres : notre véritable richesse est dans ce que nous donnons à autrui<sup>1</sup>.

---

1. Le présent ouvrage aura son complément dans un prochain travail intitulé : *La Démocratie politique et sociale en France*.

# LIVRE PREMIER

SOCIOLOGIE ET MORALE DU SOCIALISME



## CHAPITRE PREMIER

### L'ORGANISME CONTRACTUEL ET LA JUSTICE RÉPARATIVE FONDEMENTS DE LA SOCIOLOGIE RÉFORMISTE

I. — La société est tout à la fois, selon nous, un organisme naturel et une résultante de contrats ou quasi-contracts qui sont l'œuvre des volontés. D'où la doctrine, par nous proposée, de « l'organisme contractuel »<sup>1</sup>. Nous en avons déduit une théorie que nous ne croyons pas sans d'importantes conséquences : celle de la « justice réparative ». D'une part, dans la société considérée comme organisme, par le fait même du jeu des organes, qui n'est jamais parfait sur tous les points, il y a toujours des maux à réparer. D'autre part, dans la société considérée comme ensemble de contrats implicites ou explicites qui lient les citoyens, il y a des conditions contractuelles qui ne sont pas remplies exactement pour tous : il y a des droits lésés, en même temps que des intérêts qui enveloppent des droits. Nous avons donc posé en principe qu'il doit exister une justice dont l'objet est de rétablir, pour les divers individus, les conditions normales de l'organisme contractuel. Comment croire, par exemple, que la société ne doive absolument rien à ceux de ses membres qui sont restés plus ou moins longtemps exclus de certains biens communs ? Le droit positif, en se constituant le long de l'histoire au profit de certains hommes ou de certaines classes, laisse

<sup>1</sup> Voir notre *Science sociale contemporaine*.

subsister chez les autres des prétentions légitimes à une part de ces biens communs. On dira que le devoir de « charité » y répond, et cela peut être vrai pour la charité individuelle ; mais la collectivité même n'a-t-elle point à exercer le devoir de justice réparative ? Elle est ici en présence de maux collectifs et sociaux, résultant de causes historiques, non de l'action individuelle. Si l'on ne peut armer l'individu d'un droit positif et légal à la réparation de torts séculaires, ce fait ne supprime pas les devoirs moraux de la société. Celle-ci, n'étant pas un mécanisme aveugle, doit chercher à réparer *moralement* le mal qu'elle produit *naturellement*. Comment pourrait-elle consentir à regarder comme sans remède des souffrances qui résultent de rapports entre des êtres intelligents et aimants, non entre des rouages insensibles ? Sa tâche est de supprimer, dans la mesure du possible, les injustices dues à son propre développement, ainsi qu'à la Nature au sein de laquelle elle vit. Il est inévitable que les relations sociales, s'enchevêtrant de plus en plus, *multiplient* les maux à côté des biens, soit dans l'ordre matériel, soit dans l'ordre intellectuel et moral ; par cela même, la fonction de justice réparative, qui exige l'intervention de la société en faveur des victimes du progrès, ne peut qu'aller en croissant. Un écrivain ennemi de toute idée révolutionnaire l'a reconnu quand il a dit : « Il n'y aura jamais trop de vérité ni de justice dans le monde<sup>1</sup> ».

En vertu de ce principe, la sociologie doit être réformiste : sans vouloir s'emprisonner dans les systèmes, elle y doit prendre tout ce qui semble  *vrai*  au point de vue de la science pure, tout ce qui semble  *juste*  et  *possible*  au point de vue de la science appliquée.

II. — Les divers systèmes sociaux viennent se résumer dans l'économisme et le socialisme, deux extrêmes qui ne se touchent guère. L'essentiel du premier sys-

1. Ferdinand Brunetière.

tème, c'est de ramener toutes les forces économiques à des lois naturelles, puis de nier qu'on puisse modifier ces dernières et de les imposer telles quelles à la société humaine. Et certes, au sein même de la conscience, soit individuelle, soit sociale, il y a des forces qui sont vraiment l'inéluctable part de la Nature en nous ; je veux parler des besoins, des intérêts, des désirs. Mais est-ce là tout l'homme ? Grâce à la pensée, nous concevons une Nature meilleure et surtout une société meilleure ; or, cette conception est une idée-force qui tend à sa propre réalisation. Un économiste éminent me disait un jour : — « Comme la chimie, l'économie politique est une science et n'a pas d'entrailles ». Je ne pus m'empêcher de lui répondre : — « Quand la chimie étudie des acides et des alcalis, ainsi que leurs réactions, elle s'occupe de choses insensibles et de « lois naturelles » sur lesquelles nos idées et notre volonté sont sans action ; quand, au contraire, l'économie politique étudie la production, la distribution et la consommation, elle s'occupe d'êtres sentants et, qui plus est, moraux ; leurs relations ne sont plus de simples lois fatales entre des choses ; elles peuvent et doivent être modifiées en vue d'un idéal de justice. Donc, de deux choses l'une : ou le pur économiste doit se contenter d'étudier les rapports économiques, abstraction faite de tous les autres, en se gardant de confondre la partie avec le tout, en s'abstenant aussi de préceptes et de conseils pratiques ; ou, s'il veut passer aux applications, il faut qu'il rétablisse la réalité concrète et, par conséquent, replace l'économie dans la sociologie et la morale, pour la soumettre à l'idée de justice ».

Les économistes, assurément, sont loin de nier l'existence de la justice ; mais ils se la figurent trop sous la forme d'un rapport entre de simples *individus* ou entre des *produits* dus au travail de ces individus. La justice n'est plus alors pour eux qu'une règle d'échange : elle est toute *commutative*, comme disaient les anciens. En vertu de cette abstraction contraire à la réalité, les individus qui échangent leurs produits sont isolés de tout

milieu, notamment du grand milieu social : par conséquent, la justice s'épuise tout entière dans leurs rapports individuels, sans que la collectivité ait rien à y voir. A cet individualisme les économistes donnent le nom de *libéralisme* : ils supposent, — toujours en vertu de la même abstraction, — que les individus laissés en présence l'un de l'autre pour échanger leurs produits seront absolument libres, sans autre loi qui s'impose que la loi d'*équivalence* entre les *produits* dans un *marché librement consenti de part et d'autre*. Mais il est clair que ce sont là des conditions tout idéales : dans la réalité, les contractants ne sont pas également libres, ni le marché également consenti, ni les droits également respectés. C'est ce que le socialisme a eu raison de faire voir. De plus, le droit n'est pas seulement, comme les économistes purs semblent le croire, un rapport de *justesse* entre les *choses*, il est un rapport de *justice* entre les *hommes*. Une société d'êtres intelligents et moraux n'a pas un caractère exclusivement matériel et économique, elle n'existe pas uniquement, — et Sismondi l'avait déjà remarqué, — « pour fournir au plus bas prix des boutons et du coton ». L'homme, a-t-on dit encore, « est autre chose qu'un accumulateur de capital<sup>1</sup> » : tout individualisme économique qui lui inspire cette conviction est faux. L'association humaine existe pour réaliser un idéal humain et même plus qu'humain. L'idée-force du droit, sans être vraiment en contradiction avec la nature, puisque l'homme qui la conçoit fait partie de la nature, est cependant la négation de la nature actuelle comme satisfaisante et définitive. A la concurrence vitale doit se substituer progressivement une concurrence morale ; au conflit des libertés conçues comme simples forces doit se substituer leur union sous une commune loi, qui est la justice.

### III. — Il importe de se représenter avec exactitude la

1. M. Prins, *L'Organisation de la liberté*, Bruxelles, 1896.

nature et les espèces de cette justice que la société doit réaliser. Il y a d'abord, selon nous, une *justice de liberté*, qui veut que l'on respecte le développement de la personnalité individuelle. Il y a ensuite une *justice d'égalité*, qui veut que les hommes les plus inégaux par ailleurs soient traités de même manière pour les actes de même valeur. Enfin, nous l'avons soutenu depuis longtemps, il y a une *justice de solidarité*, trop méconnue, qui veut que, faisant partie d'un même tout, ne pouvant nous mouvoir dans le milieu social sans que nos mouvements aient une répercussion en autrui, nous prenions en considération le bien des autres en même temps que notre bien propre. Quand j'agis, mon acte retentit en vous, en vertu de la solidarité qui nous lie : dès lors, mon acte volontaire devient, comme on l'a dit, « un acte involontaire de votre vie ». Or, si nous vivons en partie dans la vie des autres, il en résulte que les autres, subissant les conséquences de notre conduite, ont un droit moral par rapport à nous. Il n'est donc que « juste », au fond, de se proposer pour fin le tout dont nous sommes parties. C'est cette justice de solidarité dont la « charité » chrétienne était une application encore trop vague, arbitraire, incertaine, et qui, dans nos sociétés modernes, doit aboutir à des obligations déterminées de l'ordre moral et même juridique.

La solidarité ne nous lie pas seulement au passé, elle nous lie à l'avenir par des devoirs de *justice préventive*. C'est, selon nous, une justice de ce genre, éminemment sociale et non individuelle, qui veut que l'Etat veille à la conservation de la race, au maintien ou à la réparation de sa puissance de travail, de sa valeur physique, intellectuelle et morale. Les conséquences de l'abâtardissement ne retombent-elles pas sur les générations suivantes, non seulement sur les individus qui en sont les victimes directes, mais sur tous les autres, qui en subissent les contre-coups ? Ici encore, il faut que l'individualisme économique reconnaisse un lien supérieur de solidarité collective. De même que l'ivrogne ne se fait pas tort à lui seul et doit être puni au nom des

autres, de même tout régime de travail qui aboutit à l'épuisement des travailleurs et à l'avilissement de leur génération, intéresse non seulement les travailleurs eux-mêmes, mais la nation entière. Il y a là, actuellement ou préventivement, une « réparation » nécessaire, cette réparation commande des mesures juridiques, ayant pour but de rétablir les vraies conditions de l'organisme social et du contrat social.

En vertu de ces principes, le premier progrès à accomplir, pour la sociologie réformiste, sera d'abandonner la vieille conception de la liberté, telle qu'on la trouvait dans l'école économiste : conception négative et formelle, puisqu'elle consistait à supprimer simplement les obstacles légaux. On disait alors que l'ouvrier est libre de travailler ou de ne pas travailler. Dans les rapports entre les hommes, la sociologie doit faire prévaloir une idée positive et concrète de la liberté, conçue comme un minimum nécessaire de *pouvoir effectif*, non comme une simple suppression d'obstacles extérieurs et en quelque sorte mécaniques.

Le second progrès, inséparable du précédent, sera la recherche d'une égalité réelle et non plus nominale entre les deux termes du contrat de travail. Le siècle qui vient de finir a été caractérisé par une distinction profonde entre la classe des capitalistes et celle des travailleurs salariés ; le travailleur isolé, avec sa liberté trop négative, se trouvait dans des conditions évidentes d'inégalité vis-à-vis du maître. Il ne pouvait ni réserver son offre de bras pour attendre des circonstances plus favorables, ni transporter son offre de bras sur le point le plus avantageux du marché. La loi de l'offre et de la demande opérant dans ces conditions, il est clair que le jeu en était altéré par les « lois naturelles » de la vie : le contrat de travail n'avait trop souvent que l'apparence d'un consentement réciproque. De nos jours, sociologues et juristes comprennent de plus en plus que, quand il s'agit de personnes et non pas seulement de choses, le progrès de la législation consiste en grande partie à empêcher « qu'un droit à *quelque chose* puisse

devenir un droit *sur quelqu'un*<sup>1</sup> ». Ils comprennent aussi la nécessité de ne faire reposer ni sur le seul principe d'autorité, ni sur le seul principe de liberté individuelle, les relations de patron à ouvrier. Il faut appliquer à ces relations l'idée du contrat et de l'équité dans le contrat. Non seulement donc il est juste d'assurer à la convention de louage, dont la liberté n'est encore qu'un idéal, une liberté de plus en plus réelle, mais il faut déterminer d'une manière précise le concours des facteurs associés dans l'œuvre de la production, pour attribuer ensuite à chacun sa vraie part du produit.

Enfin le troisième progrès à accomplir dans la pratique sera, croyons-nous, la garantie légale de cette justice de solidarité dont nous venons de rappeler le principe théorique. Il ne s'agit plus ici d'un devoir de charité privée, devoir indéterminé et, selon l'heureuse expression d'un écrivain catholique, « élastique comme les consciences auxquelles on le signale, sans compte à rendre qu'à Dieu seul » ; il s'agit d'un devoir de justice stricte, réparative et préventive, qui incombe à la société entière.

Cette justice de solidarité doit considérer, outre les individus et leurs relations, les conditions nouvelles où se trouve le milieu *social*. L'ère antique des « outils » et l'ère contemporaine des machines offrent des différences essentielles. L'outil ne permettait guère aux ouvriers que d'utiliser leur force personnelle ; il était pour l'individu, comme on l'a maintes fois répété, un nouvel organe au service de son énergie physique. La machine, au contraire, est un moyen mis par la science au service de la société pour s'emparer des forces extérieures à l'homme. Dès lors, la force humaine n'est plus aujourd'hui le facteur principal ; l'empire sur les forces de la nature, voilà ce qui mesure le degré de puissance industrielle. D'où cette conséquence : ce sont les possesseurs de la machinerie commandant aux forces de la nature qui, du même coup, ont réglé pour la plus grande part les conditions de l'industrie au XIX<sup>e</sup> siècle.

1. M. Belot. *Revue Philosophique*, nov. 1896.

Or les capitalistes possédaient la machinerie et la plupart des forces naturelles sur lesquelles elle agissait. D'où cette nouvelle conséquence, que le travailleur, tout au moins le travailleur industriel, a perdu en partie le contrôle sur les conditions du travail<sup>1</sup>. Les économistes, les juristes, les moralistes eux-mêmes, grâce à leur sociologie incomplète, avaient trop oublié que le capital n'est pas une force purement individuelle, mais en partie sociale, et par son origine, et par ses conditions de développement, et par ses effets de toutes sortes dans le milieu social. L'atomisme économique traitait les travailleurs comme des unités isolées, tandis qu'ils forment ensemble des tous organiques. Dans la grande industrie, l'ouvrier est-il simplement un *individu* placé, avec toutes ses libertés, en face du « patron » ? Non : il fait partie d'une véritable *association*, qui, en même temps, est un groupement *organique*. Dans une usine, dans une manufacture, le travail exécuté en commun est nécessairement réglé en dehors de toute volonté individuelle des travailleurs. Les ouvriers réunis dans des usines, avec ou même sans moteurs mécaniques, forment donc une sorte de corps solidaire, un petit organisme contractuel au milieu du grand. La solidarité n'y existe pas seulement entre un ouvrier et un autre, elle existe aussi entre tous les ouvriers et l'entrepreneur. Du même coup, la justice y devient sociale et, par une conséquence immédiate, réparative.

C'est ce qu'on a méconnu dans la première moitié du siècle. Le capitalisme, par la liberté absolue dont il disposait et par la puissance qu'acquissent les capitaux réunis sous les seules lois économiques, dégénéra en un monopole plus ou moins déguisé. Ce résultat, la sociologie peut en dégager les causes et les effets. Les deux causes principales sont le développement moderne de l'industrie et le développement

1. Voir, dans l'*International Journal of Ethics* (oct. 1891), une remarquable étude sociologique de M. Henry C. Adams, professeur à l'université de Michigan, sur l'*Interprétation des mouvements sociaux de notre époque*.

moderne des finances. Quant aux effets, ils ont été si désastreux que le chef même de la plus conservatrice des religions les condamna : « La condition des travaux et le commerce de toutes choses, disait Léon XIII, ont été réduits sous le pouvoir d'un petit nombre, si bien qu'un tout petit nombre d'hommes opulents et riches à l'excès ont imposé un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires ». Les grandes enquêtes anglaises ont révélé, pendant la première moitié du siècle, une monstrueuse exploitation de l'enfant et de la femme. Pourquoi l'Angleterre a-t-elle fini par protéger et réglementer le travail des enfants, malgré les protestations de quelques partisans du « laissez-faire » ? C'est que, sur dix chefs d'entreprise, s'il y en a un assez immoral pour employer des enfants et les faire travailler outre mesure, le salaire à payer devenant moins élevé, les neuf autres entrepreneurs, qui emploient des adultes, ne pourront soutenir la concurrence. C'est donc alors « le plus injuste qui fait la loi ». Et il force les autres eux-mêmes à devenir, malgré eux, plus ou moins complices et imitateurs de sa propre injustice. Nous sommes solidaires dans le mal comme dans le bien, et nous devons l'être dans la réparation du mal. Comment s'était enrichi, en Angleterre, le grand fabricant de machines Nasmyth ? En substituant dans son usine les jeunes garçons aux adultes. Appelé à Londres devant la commission d'enquête sur les Trade-Unions, il fit cette déposition significative : « Pour un fabricant, il est désirable de pouvoir compter sur une grande masse d'ouvriers en quête d'ouvrage ». Et comme on lui demandait ce que devenaient les ouvriers inoccupés et leurs familles : « Je n'en sais rien ; je laisserais cela à l'action des lois naturelles de la société<sup>1</sup> ». Voilà la « morale de la concurrence ». La nation française a pu, comme les autres, la subir pratiquement, elle n'a jamais voulu l'accepter de raison et de cœur.

De même que l'enfant, la femme n'a pas de droits

1. Quack. *Die Socialisten*, vol. I. Introduction.

politiques et n'a que des droits civils restreints, étant tenue plus ou moins en tutelle ; dès lors, comment la loi ne réparerait-elle pas ce qui entraîne des conséquences iniques, comment ne protégerait-elle pas, au nom de la stricte justice, des êtres qui ne peuvent se protéger eux-mêmes ? Enfin, pour ce qui concerne les ouvriers adultes, aucun moraliste, aucun sociologue ne saurait plus admettre, avec les économistes de l'ancienne école, que les rapports de l'ouvrier et de l'entrepreneur capitalistes soient des rapports *ordinaires* et tout *individuels*, qui doivent être laissés à l'appréciation des tribunaux ordinaires, — comme si, depuis un siècle, rien de nouveau ne s'était produit dans les conditions économiques ! Léon Say, par exemple, soutenait que l'État ne doit pas même intervenir pour contraindre le patron à indemniser l'ouvrier blessé dans un chantier ou dans une usine<sup>1</sup>.

Il est légitime de ne pas laisser aux industriels les moins scrupuleux le pouvoir d'exploiter, jusqu'à la dernière extrémité, les besoins des travailleurs, auxquels ils sont liés par un contrat de société. Pour rendre ces travailleurs libres, croit-on qu'il suffise de les abandonner à eux-mêmes, sans aucune intervention de la loi ? Non, car ils tomberont alors sous la domination de « forces irresponsables », qui vont à leur but sans s'inquiéter des misères qu'elles répandent. On a dit des lois protectrices du travail dans les fabriques qu'elles sont les *exposants* et non les *opposants* de la liberté ; car la liberté consiste à soustraire les ouvriers au joug d'une nécessité contraignante, à l'extrême avidité de gain qu'engendre, chez certains patrons, l'âpre loi de la concurrence. Stanley, économiste

1. Le comte Foucher de Careil, président de la Commission sénatoriale et rapporteur de la loi sur les assurances, avait été gagné aux idées de Léon Say. Cependant il conservait des doutes et, comme il était mon voisin à Menton, il vint me trouver pour me demander mon avis de philosophe et de sociologue. Je combattis vivement les idées des économistes et le comte Foucher de Careil, esprit sincère qui ne cherchait que la vérité, finit par se rallier aux doctrines de justice réparative : il soutint devant le Sénat la loi qu'il avait d'abord voulu combattre. A cette époque, la crainte du socialisme était si grande qu'elle faisait rejeter bien souvent des réformes qui n'avaient rien de socialiste.

orthodoxe, avoue lui-même que, dans les usines et manufactures, le travailleur ne pouvant régler le travail, il est juste de recourir à l'intervention de l'Etat toutes les fois que le réclament la santé et la liberté effective des ouvriers. Cette intervention est à la fois, ajouterons-nous, une réparation du passé et une précaution pour l'avenir.

Les individualistes répondent que le travail n'est qu'une « marchandise » ; que le patron ne doit rien de plus à l'ouvrier que le « salaire » ; qu'une fois le travail livré par l'un, payé par l'autre, tout est fini juridiquement entre eux. A l'ouvrier, si bon lui semble, de s'assurer contre les éventualités de la vie, vieillesse, maladie et le reste : le patron ou la société ne doivent pas s'arroger une protection qui risquerait de ressembler à une tutelle, sinon à un asservissement ! — Et certes, *au sens purement économique*, le travail peut être traité comme une marchandise, parce qu'il est une promesse de *produits* et, pour ainsi dire, un produit anticipé : il est envoyé sur le marché pour être acheté et vendu à sa valeur échangeable. Mais il n'en est plus de même, *dans le sens sociologique, moral et juridique*. Indépendamment des produits tangibles, le travail représente, selon l'expression de Taylor, « les énergies accumulées de créatures vivantes et sentantes », entre lesquelles l'état social établit une solidarité nécessaire et des droits réciproques. Ces énergies vivantes font elles-mêmes partie, comme nous l'avons remarqué, de l'organisme plus vaste en dehors duquel elles ne sauraient vivre : la *société* entière, avec sa solidarité enveloppant tous ses membres. Enfin, outre les liens généraux de solidarité, il existe encore, selon nous, entre le patron et l'ouvrier un contrat particulier de société, non pas seulement un contrat de vente. Il n'y a pas là deux étrangers, « comme un marchand de charbon et son client, qui peuvent ne communiquer que par le télégraphe ou le téléphone<sup>1</sup> ». Ils sont liés par des droits comme

1. Voir les études de M. Cheysson dans la *Revue internationale de Sociologie*, 1894.

par des devoirs. Si donc, par un côté, le travail est une marchandise, c'est une marchandise *sui generis*, ne ressemblant à aucune autre et ayant ses lois toutes spéciales. Avec elle, en effet, la personnalité humaine est souvent en jeu : derrière la main-d'œuvre, il y a l'homme. C'est là précisément ce qui complique les problèmes relatifs à l'organisation du travail. Les réduire théoriquement, et surtout pratiquement, à leur côté économique ou matériel, c'est les abaisser et les mutiler : ils ont un côté juridique et moral qui en fait la beauté, mais aussi la difficulté et le péril.

Telle était autrefois, chez les économistes l'adoration des lois naturelles de la concurrence, qu'elle rendait Ricardo indifférent à ce que la population fût décimée : « Pourvu, disait-il, que le revenu net de l'Angleterre, que ses fermages et ses profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se peuple de dix ou de douze millions d'individus » ? La richesse est tout et les hommes ne sont rien ! Malthus, venant à son tour, montrait que les lois naturelles sauraient bien débarasser le banquet de la vie des bouches superflues. Enfin le philosophe de l'individualisme, Spencer, allait jusqu'à condamner la philanthropie : « La pauvreté des incapables, la détresse des imprudents, l'élimination des paresseux, cette poussée des forts qui met de côté les faibles et en réduit un si grand nombre à la misère, sont le résultat nécessaire d'une loi générale éclairée et bienfaisante : la loi de sélection naturelle ». Il oubliait que cette loi n'agit plus au sein de la société civilisée comme au milieu des animaux ou même de la société sauvage. Les individus ne sont plus à l'état de nature, replacés à chaque génération les uns en face des autres et en face de la nature même, avec leurs pures forces naturelles. Ils naissent dans des conditions sociales différentes, avec des ressources de famille différentes, les uns enrichis d'avance par leurs parents, les autres ayant tout à acquérir par eux-mêmes, les uns

1. Espinas, *Histoire des doctrines économiques*.

instruits, les autres ignorants. Dès lors, la sélection ne s'exerce plus nécessairement en faveur des meilleurs : ce ne sont pas toujours ces derniers qui l'emportent dans la « concurrence économique », forme de la « concurrence vitale ». Il n'est pas vrai que les plus honnêtes soient par cela même les plus habiles, et que les spéculateurs ou les chefs d'usine les plus scrupuleux soient ceux qui s'enrichissent le plus<sup>1</sup>. Spencer parle comme si, à l'image des bêtes fauves, nous naissions tous sans un passé social derrière nous, sans un avenir social devant nous : sa justice tout individualiste n'est plus que la force, tandis que la justice sociale, surtout sous la forme réparative, protège au besoin le faible contre le fort, tient compte du passé pour en réparer les effets et tourne enfin les yeux vers l'avenir.

Si la conception de la justice réparative légitime la réglementation du travail des femmes et des enfants, elle doit s'étendre aussi au travail des adultes. La législation suisse a englobé ces derniers dans les dispositions formelles de la loi protectrice. La loi suisse s'applique à 300 000 ouvriers de tout sexe et de tout âge, dont la moitié environ sont des adultes mâles âgés de plus de dix-huit ans. En Angleterre, l'industrie cotonnière emploie un peu moins d'un quart d'ouvriers adultes, et l'industrie lainière environ un tiers : mais, sans que la loi ait stipulé rien de précis, les hommes profitent de la protection accordée aux femmes et aux enfants, parce qu'ils ne peuvent travailler sans leur aide. Les travailleurs souffrent des longs chômages ; ils sont exposés à de nombreux accidents qui ruinent leur santé et les réduisent à la misère : ils se plaignent d'une organisation économique qui, après toute une existence de labeur, ne leur assure pour les mauvais jours de la vieillesse ni une retraite, ni un abri. Les économistes leur répondent : « Laissez passer » ! Les collectivistes disent : « Nous vous ferons maîtres du sol et de l'usine ». Au-dessus de ces deux extrêmes s'élève les idées d'orga-

1. Voir la réponse de Laveleye à *l'Individu contre l'État*.

nisme contractuel et de justice réparative, qui commandent des réformes ayant pour but de sauvegarder ou de rétablir tous les droits, ceux du travail comme ceux du capital.

En résumé, le dernier siècle nous a laissés devant de nombreux antagonismes : entre l'organisation dans les manufactures et l'anarchie dans l'échange, entre la production pour l'usage immédiat et la production pour le profit, entre la campagne et la ville, enfin et surtout entre la masse prolétaire et la classe capitaliste. Ce dernier antagonisme, à son tour, a été engendré, par l'antinomie fondamentale dont nous avons parlé tout à l'heure : d'une part, la *production* devenait de plus en plus *sociale*, par le progrès de la science et de l'outillage ; d'autre part, le *contrôle* de la production demeurait tout *individualiste*, avec le *profit individuel* pour unique objectif. Devant ce nouvel état de choses, nous avons vu l'individualisme rester à un point de vue abstrait. Il considérait à part les relations économiques, sans les rattacher à l'ensemble des relations sociologiques, comme si l'homme était une chose objective, et son travail un produit purement matériel. De là la réaction du socialisme qui, comme nous le montrerons plus loin, s'est fait de la société une conception utopique, fondée sur des théories scientifiquement incomplètes et sur des sentiments tantôt généreux, tantôt envieux et égoïstes. A la sociologie réformiste appartient la tâche d'embrasser enfin la totalité des rapports sociaux, d'en déterminer les lois et l'évolution possible. Auguste Comte rendit à la société entière un service inappréciable en fondant sur des bases positives, comme une science nouvelle et complémentaire de toutes les autres, l'étude même de la société. La sociologie, disait-il, « tout ensemble rectifiera l'économie politique et disciplinera le socialisme ». La politique sera une application des lois sociologiques, et, renonçant de plus en plus au « gouvernement des hommes », elle sera surtout « une admi-

nistration des choses ». Ce sont toutes ces doctrines, trop longtemps négligées, qu'il faut aujourd'hui formuler et réaliser de manière à introduire progressivement dans les rapports des hommes la raison et la justice. Plus la civilisation se développe, plus les contrastes s'accroissent, plus les frottements augmentent, plus les relations des personnes et des choses se compliquent, plus les réciprocités contractuelles et organiques se manifestent, plus il est nécessaire que l'Etat, pour faire régner le droit, règle les rapports sociaux et intervienne comme tiers arbitre, justicier et *réparateur*.

Dans la première période de l'histoire, l'individu est entièrement absorbé en un groupe plus vaste, famille, tribu, société religieuse et politique ; il est membre d'un organisme qui n'est pas contractuel ou ne l'est qu'à peine. Toutes les traditions et mœurs le rendent organiquement solidaire du passé, au moins « jusqu'à la cinquième génération ». A une seconde période de l'histoire, l'individu se détache et réclame son autonomie ; l'idée des rapports contractuels et commutatifs efface presque l'idée des relations organiques ; la société se pulvérise en quelque sorte, comme nous en voyons un exemple dans la démocratie américaine, où cette pulvérisation des libertés a pour contrepoids la concentration des monopoles. Une nouvelle période s'annonce, qui, sous l'idée-force de justice sociale, rétablira entre les individus une solidarité à la fois plus contractuelle et plus organique. Cette période finale de l'évolution sera la synthèse des deux précédentes, de l'individualisme et de cette subordination à la communauté que poursuit le socialisme.



## CHAPITRE II

### QU'EST-CE QUE LE SOCIALISME. DISTINCTION DU SOCIALISME ET DE LA JUSTICE RÉPARATIVE

#### I

##### LES DÉFINITIONS DU SOCIALISME

Le socialisme est protéiforme et difficile à enfermer dans une définition. Cependant, si l'imprécision des termes peut être favorable au succès dans les luttes politiques et sociales, elle est inacceptable pour le sociologue, qui cherche la vérité. Soumettons donc à l'examen les principales définitions que l'on a proposées.

« Il y a socialisme, a-t-on dit, quand, à la lutte entre des activités supposées absolument indépendantes, on substitue l'association entre des êtres faisant volontairement concorder leurs activités pour développer l'activité de chacun dans l'harmonie de l'ensemble et pour le plus grand bien du tout <sup>1</sup> ». Cette définition nous paraît beaucoup trop générale. A ce compte, il y aurait socialisme : 1° dès qu'il y a morale, car la morale prescrit à l'homme de ne pas se considérer comme *indépendant*, mais comme devant faire « concorder son activité » avec celle d'autrui ; 2° dès qu'il y a ordre légal et Etat, car, dans toute société, le but de l'individu devient « le plus grand bien du tout ». Il nous semble impossible d'ad-

1. M. Léon Bourgeois, dans l'*Essai d'une philosophie de la solidarité* (Alcan, 1902), p. 34.

mettre une définition du socialisme qui y ferait rentrer tout ce qui n'est pas de l'égoïsme pur.

On a dit encore : « Le socialisme se donne pour but, dans l'ordre social, l'abolition des *classes*, comme, dans l'ordre politique, la Révolution française a eu pour résultat l'abolition des ordres. Il veut que le *salaire* s'élève à la dignité d'*associé*<sup>1</sup> ». Voilà encore un but qui n'est pas plus celui des socialistes que des sociologues réformistes. Nous désirons tous que les classes, qui d'ailleurs sont légalement abolies, se fondent de plus en plus dans la réalité ; nous désirons aussi que le salarié s'élève à la dignité d'associé, d'autant plus que le contrat de salaire est, au fond, un contrat d'association ; il n'en résulte nullement qu'on doive pour cela établir le collectivisme, encore moins le communisme. Le socialisme, ajoute-t-on, « veut que, dans l'humanité nouvelle, la propriété individuelle soit non pas supprimée, — ce qui est une proposition incompréhensible, — mais, tout au contraire, transformée et si bien élargie qu'elle soit pour chaque homme comme son prolongement naturel et nécessaire sur les choses, l'indispensable outil de vie et de développement<sup>2</sup> ». C'est là parler comme tous les sociologues réformistes qui veulent généraliser et démocratiser la propriété. Mais le même écrivain peut-il représenter la propriété *individuelle* comme le but de ce qu'il appelle plus loin « l'hypothèse *collectiviste*, qui est la nôtre » ? A-t-il bien le droit de conclure qu'un tel idéal ne saurait être « taxé d'obscurité et d'équivoque » ?

Selon les définitions un peu plus précises de MM. Durkheim et Belot dans la *Revue philosophique*, le socialisme est « une tendance à faire passer (brusquement ou progressivement) les fonctions *économiques* de l'état *diffus* où elles se trouvent à l'état *organisé* ». A l'anarchie économique produite par la concurrence sans frein, « le socialisme veut substituer un système

1. M. Millerand. *Revue politique et parlementaire*, 10 avril 1906, p. 6.

2. *Ibid.*

*public de coopération*, une organisation dans laquelle la *société intervient pour limiter ou déplacer la compétition*, pour la faire porter surtout sur les mérites des personnes, au lieu de la faire porter presque exclusivement sur la loi du marché ».

Ces définitions nous semblent encore insuffisantes. Le passage des fonctions économiques d'un état « diffus » à un état organisé est un effet de la civilisation qui peut se produire et se produit chaque jour par la liberté individuelle et par la libre association des libertés individuelles. Ce n'est pas là du socialisme. L'« intervention » même de la société pour « limiter » ou déplacer la compétition n'est pas encore du socialisme proprement dit, car la société *intervient* toujours par des lois et sanctions ; la seule question est de savoir *en faveur de quoi* elle intervient et doit intervenir. Si elle a pour unique but la protection ou la réparation des *droits* de chacun et des *droits* de la collectivité, il n'y a là aucun socialisme ; sinon, tout ce que ferait la *loi* serait du socialisme et tout *gouvernement* serait socialiste par définition. Il faut donc restreindre le socialisme à l'intervention dans le domaine *économique*, parfois même dans le domaine *intellectuel et moral*, et à une intervention qui ne soit pas seulement faite au nom du *droit* et de la *justice*, mais au nom d'*intérêts* économiques ou moraux, soit des intérêts d'une *classe*, le prolétariat, soit des intérêts de la *communauté* entière. Ajoutons que cette intervention de la collectivité a nécessairement pour moyen une *coercition* quelconque exercée sur les individus. Le socialisme implique un *autoritarisme sur le terrain des intérêts*. Enfin, comme les intérêts économiques concernent la production, la répartition et la consommation des objets possédés par les hommes, des richesses et propriétés de toutes sortes, le socialisme aboutit nécessairement à une intervention dans la propriété privée, intervention qui va au besoin jusqu'à la suppression de la propriété individuelle. Le socialisme peut donc être défini : un essai pour établir, au moyen de lois et de sanctions, un régime plus ou moins

étendu de propriété collective, afin de réaliser un certain idéal social, soit d'ordre purement économique (socialisme matérialiste), soit encore d'ordre intellectuel et moral (socialisme idéaliste). Dans les deux cas, on dépasse la sphère du droit pur, de la *justice*, même *réparative* et *préventive*, même « *intégrale* », pour songer au *bonheur* collectif et intégral, à la *vertu* collective et intégrale : dans les deux cas, on fait appel à une législation limitant ou supprimant la propriété individuelle.

Le socialisme se défend sans doute d'être coercitif. Certains socialistes admettent que le travail s'organise librement par voie d'association et de fédération. Ils admettent même des associations coopératives. Pourtant, à l'intérieur des associations et fédérations, l'individu est toujours légalement lié. De plus, ne pouvant demeurer isolé, l'individu est obligé d'entrer dans les associations et de subir leurs lois. Si le socialisme n'était à aucun degré coercitif, il ne serait plus que le sociétarisme, c'est-à-dire le pouvoir d'entrer ou de ne pas entrer dans les associations existantes, le pouvoir d'en sortir, le pouvoir d'en constituer d'autres, le pouvoir même de vivre isolé, bref, la liberté complète de l'individu et des associations. Une telle liberté n'entraîne pas et ne peut entraîner la collectivité du sol ou des instruments de travail. Si je ne possède ni terre, ni capitaux, ni instruments de travail, comment ne serai-je pas exposé à toutes les coercitions et comment pourrai-je me défendre contre elles ?

## II

### LES DIVERSES ESPÈCES DE SOCIALISME

Les trois fonctions économiques sont, comme on sait, la consommation, qui est le but final, la production, qui est le premier moyen, la distribution, qui est une sorte de moyen terme. De là, selon nous, trois espèces de socialisme. Le système qui veut que la consommation soit commune et réglée par la communauté est le *com-*

*munisme*, qui implique aussi la communauté de la production et celle de la distribution. Voilà le socialisme entier et complet, où la société intervient d'autorité dans les trois fonctions économiques, par ce fait qu'elle intervient dans la fonction de consommation, cause finale de toutes les autres. La suppression totale de la propriété individuelle en est le résultat, sauf pour quelques objets de jouissance immédiate. Dans ses *Études socialistes*, publiées en 1902, M. Jaurès dit : « Ce serait une grande erreur et une grande faute de paraître dissoudre dans les brumes de l'avenir le but final du socialisme. Le *communisme* doit être l'idée directrice et visible de tout le mouvement. » (p. 411.)

Reculiez-vous cependant devant le but communiste ? Vous rencontrez alors à moitié chemin le *collectivisme*, qui est la socialisation de la *production* ou, tout au moins, des *instruments de production*. La propriété de ces instruments, sol, mines, etc. devient collective, mais une certaine part peut être laissée, sur d'autres points, à la possession individuelle. La plupart des socialistes ont beau soutenir, comme Marx et M. Jaurès, que le communisme est l'aboutissant *nécessaire* du collectivisme, il n'y a là rien d'évident. On conçoit que la production puisse être collective et la consommation plus ou moins individuelle. Nous nous inscrivons en faux contre la prétention des marxistes, qui est que tout socialisme aboutit au communisme.

Il y a même un socialisme simple, un socialisme du premier degré qui n'admet ni l'entier collectivisme de la production, ni le communisme de la consommation. L'Etat n'intervient alors que pour *limiter* ou supprimer les *inégalités de distribution* résultant de la « concurrence sans frein », de l'universel *laissez-faire*. Cette intervention est *socialiste*, si elle a pour fin la distribution des biens d'ordre économique ou intellectuel en vue de l'intérêt d'une classe ou de la société entière, et si elle prend pour moyen une suppression plus ou moins étendue de la propriété privée. Bref, elle est socialiste, si elle est *autoritaire* avec un but *économique* ou *moral*, et si elle s'attaque

plus ou moins à la propriété. Mais elle ne sera plus vraiment socialiste si elle n'a pour objet que de protéger les *droits* qui peuvent être sous-jacents aux intérêts eux-mêmes, si elle respecte le principe de la propriété privée sans pour cela méconnaître la part de la propriété sociale.

Dans la forme mitigée du socialisme rentre le *socialisme d'Etat*. Ce qui le caractérise, c'est de se mêler des intérêts pour les intérêts mêmes et d'intervenir légalement dans la vie économique ou intellectuelle, notamment dans le régime de la propriété. Mais l'intervention de l'Etat en vue des *droits*, soit privés, soit politiques, soit même économiques, n'est appelée socialisme que par extension des termes ; car, encore un coup, le rôle de tout Etat est, non de se croiser les bras, mais d'agir, de réparer, de prévenir en vue des droits ou de la justice. L'Etat moderne réglemente de plus en plus la propriété pour empêcher l'usage de devenir abus à l'égard des autres individus ou de la société entière : mais il n'en reconnaît pas moins comme sacré le droit de propriété individuelle. Il n'est donc pas socialiste.

D'après les définitions qui précèdent, le socialisme a un sens large et populaire, un sens précis et scientifique. Si l'on entend par socialisme l'aspiration à la *justice sociale* et à la *solidarité sociale*, — aspiration qui caractérise notre époque, qui agite les classes supérieures aussi bien que les classes ouvrières, — nous serons tous socialistes. Si l'on ajoute que cette aspiration doit être favorisée par une distribution économique et un régime de propriété conformes à la *justice*, nous serons tous socialistes. Mais rendons-nous bien compte de la signification des mots. Pour désigner ceux qui veulent toutes les réformes compatibles avec les données scientifiques de la sociologie, le terme propre est celui de *sociologues réformistes*, non pas de socialistes. Le strict socialisme implique, nous avons vu, un déplacement des bases de la propriété, sa socialisation plus ou moins étendue par l'Etat en vue d'*intérêts* sociaux. Si le mot d'Etat exprime mal l'idée socialiste, disons : la *Société*. Seulement il

faudra toujours que la Société prenne une forme quelconque ; si on ne veut pas que ce soit la forme politique, il faudra que ce soit une forme économique. Ce seront alors les grands « Organes de la production » qu'on chargera d' « administrer », sinon de « gouverner » la propriété. Sous quelque nom qu'on la désigne et qu'on la déguise, ce sera toujours, l'*autorité collective*, administration ou gouvernement, qu'on dressera devant les individus pour les contraindre à réaliser un idéal de solidarité économique. On leur dira : — La fin est bien votre liberté individuelle et votre bonheur personnel ; mais, en attendant, le moyen est l'autorité collective, qui vous saisira et vous enveloppera de ses prescriptions, qui vous expropriera plus ou moins de votre possession individuelle.

Dans la question sociale, ce qui rend si facile les confusions d'idées, c'est que les droits touchent aux intérêts et enveloppent des intérêts, tout comme les intérêts peuvent envelopper des droits. La *propriété* est à la fois *économique* et *juridique*. Mais, on ne saurait trop le redire, la réglementation *juridique* de la propriété n'est nullement du socialisme ; la réglementation *économique* ou *morale*, au contraire, est du socialisme. L'État justicier n'est pas socialiste ; l'État producteur, commerçant, consommateur, l'État-Providence au point de vue matériel ou au point de vue moral, voilà le socialisme. La même mesure ou réforme sociale peut donc être réclamée par un socialiste et par un sociologue réformiste ; tout dépend des motifs et des buts. Le socialisme fera intervenir la collectivité au nom d'intérêts d'ordre économique ou moral ; de plus il contestera le droit de propriété ; le sociologue réformiste fera intervenir la collectivité au nom de la justice scientifiquement entendue et de la protection des droits, y compris le droit de propriété en ses applications légitimes. Les points de vue sont tout différents, quoique, dans la pratique, on puisse souvent aboutir aux mêmes mesures. Les accusations des socialistes, quand elles portent sur de réelles violations du droit, ont une valeur et doivent être prises

en considération par les sociologues réformistes, mais cette valeur est indépendante du *système* socialiste. La *réparation* des droits méconnus s'impose à la sociologie appliquée mais il n'est nullement prouvé que cette justice réparative exige la collectivité du sol, de la production, encore moins de la consommation. En outre, la justice réparative n'entraîne pas un droit *légal* de l'individu : elle n'entraîne qu'un *droit moral* de l'individu et un *devoir moral* de la société. Ce devoir est subordonné aux *facultés* mêmes. Il se traduit par des institutions de justice sociale et de solidarité sociale, non par une absorption de l'individu au sein de la communauté ou par une atteinte à la propriété individuelle. Le « solidarisme » s'impose à la sociologie réformiste, mais n'entraîne pas le socialisme. Par la doctrine de l'organisme contractuel, nous avons nous-même fourni à la théorie solidariste notre contribution, que nous avons rappelée plus haut. N'avons nous pas marqué, avant l'auteur du beau livre sur *la Solidarité*, le rôle du quasi-contrat et même du contrat implicite ou explicite dans la solidarité sociale ? N'avons nous pas montré que les œuvres dites de solidarité rentrent dans la forme supérieure de justice que nous appelons réparative ? Sans ce complément moral et juridique, le solidarisme reste insuffisant, mais ce complément ne le change pas en socialisme ; tout au contraire, il l'empêche de devenir socialisme. Le capital intellectuel et matériel dont jouissent les individus est en grande partie l'œuvre de la société, qui a rendu possible le développement de l'intelligence individuelle et de la richesse individuelle : de là une dette de l'individu envers la société, que nous avons mise en lumière dans notre *Science sociale contemporaine*, mais jusqu'à quel point et de quelle manière cette dette est-elle revendicable ? Voilà la question sur lesquelles les sociologues réformistes se séparent des socialistes. La société se résout en individus, et les individus auxquels je dois tout mon capital de civilisation sont morts ; ceux qui vivent aujourd'hui n'en sont, comme moi-même, que les représen-

tants. Qui donc fera la part exacte de ce que je dois et de ce qui m'est dû à moi-même ? Si on prétend faire cette part, on se perdra nécessairement dans des généralités, dans des moyennes où se produisent des compensations de toutes sortes. La sociologie réformiste ne peut donc conclure qu'à une dette *générale* des individus envers la société, et aussi à une dette *générale* de la société envers les individus. Ces deux dettes sont *morales* et ne peuvent être revendiquées légalement, parce que l'objet, l'étendue, la quantité et la durée en sont indéterminés. Il y a d'ailleurs prescription pour tout ce qui remonte trop haut dans l'histoire. Enfin, la dette inverse est tout aussi soutenable : la société et le gouvernement sont débiteurs envers les individus. La seule conclusion pratique du solidarisme bien entendu est donc que la société peut réclamer, par l'impôt, par la conscription, par les obligations civiques de toutes sortes, une part légitime de l'activité individuelle et des profits individuels. Dans l'impossibilité d'établir les responsabilités de chacun et de tous, on est obligé pratiquement de s'en tenir : 1<sup>o</sup> aux devoirs de justice et aux droits correspondants ; 2<sup>o</sup> aux devoirs de fraternité, qui, envisagés du point de vue de la justice réparative, redeviennent des devoirs moraux de justice, mais sans droits légaux déterminés qui y correspondent.

Si l'on consulte l'histoire, on voit que ce sont les idées *morales*, *juridiques* et *sociales*, non les idées *socialistes*, qui ont amené les grandes réformes modernes, les progrès de la conscience nationale, des mœurs et des lois. Prenons un exemple. C'est par les plus odieux procédés que Colbert, qui ne connaissait pas les « droits de l'homme », faisait des recrues pour les galères du roi de France et que Louvois en faisait pour ses armées. Pendant les xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, on volait des hommes pour en faire des soldats : c'étaient des mercenaires malgré eux. Louvois pratiqua le système sur une grande échelle et il écrivait : « C'est une fort méchante excuse à un soldat, pour appuyer sa désertion, que de

dire qu'il a été pris de force, et, si l'on voulait admettre des raisons de cette qualité, il ne resterait pas un soldat dans les troupes du roi ». Une fois les esclaves militaires enrôlés, on les maintenait par les peines les plus atroces. Peut-être serait-il sage de songer à ce mépris de la liberté humaine sous des rois très chrétiens pour apprécier à sa valeur l'œuvre des philosophes ou sociologues du XVIII<sup>e</sup> siècle et de la Révolution. La tâche de protection et de réparation entreprise par l'Etat fut morale et sociale : elle ne fut pas socialiste. Si le service militaire est devenu un devoir de tous, c'est au nom de la justice et du droit de tous, non d'un système hostile à la propriété privée. Les réformes de toutes sortes déjà accomplies, en France et ailleurs, nous font entrevoir les progrès futurs de la justice, mais il ne s'ensuit nullement que justice sociale et réparative entraîne socialisation.

En tant que *système*, le socialisme est une vaste pétition de principe. Il y a des injustices dans la société actuelle, donc il faut établir le collectivisme ou le communisme. Une telle conclusion n'est nullement contenue dans le principe. S'il y a des injustices, réparons-les, soit en vertu des droits actuellement reconnus, soit en vertu de ceux qu'on n'a pas reconnus encore et qu'on doit reconnaître ; est-il prouvé que, pour cela, il faille renverser de fond en comble l'ordre social ?

L'ancienne école économique, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, considérait à tort le contrat de travail comme une simple relation entre des *personnes* supposées douées d'une égale liberté, vendeur et acheteur. On comprend aujourd'hui que le contrat de travail enveloppe aussi une relation de *choses*, dont il ne faut pas faire abstraction si l'on veut être juste envers les hommes. Le travail, en effet, s'exerce sur une matière, avec des instruments, en vue d'un produit : qui n'a pas les *choses* nécessaires au travail ne peut travailler. La liberté de travail ne ressemble donc pas aux autres libertés : elle est subordonnée à des conditions matérielles d'ordre économique. Il existe toute une classe

d'individus, les travailleurs de l'usine ou de la terre, qui, livrés à leurs seules forces, ne pourront pas exiger, dans le contrat de travail, les mesures de justice destinées à sauvegarder leur liberté, leur sécurité, leur santé, leur vie même. Quand donc la loi défend aux patrons de faire travailler les enfants au-dessous d'un certain âge, de prolonger le labeur des femmes ou des hommes au-delà de certaines heures et pendant la nuit, quand elle impose aux ateliers des conditions d'hygiène et de sécurité, peut-on dire que ces obligations ou défenses soient des empiétements collectifs sur la liberté individuelle ? Ce sont, au contraire, comme nous l'avons montré plus haut, des sauvegardes de la liberté égale pour tous. Il n'y a donc pas là l'ombre de socialisme, pas plus que quand la société intervient pour m'empêcher de vous battre ou de vous tuer. Soutiendrez-vous que toute institution de gendarmes et de juges soit du socialisme ? Les mots importent peu ; mais c'est bien plutôt de l'individualisme.

— Il y a, dites-vous, une législation de *classe*, non pas seulement d'individus, qui va croissant à notre époque, et cette législation est socialiste. — Non. — Pour une classe jusqu'alors laissée sans défense, celle des travailleurs manuels, il y a extension des sauvegardes légales qui doivent être communes à tous, indépendamment des classes comme des individus. Où est le socialisme ?

Le droit d'expropriation, répliquent encore les socialistes, est un exemple de la limitation sociale du droit individuel. — Mais par quoi ? demanderons-nous. Par le droit de tous les autres *individus*. Où est le socialisme ?

On peut justifier toutes les lois dites *sociales* au point de vue de l'*individualisme*, du *libéralisme*, de maintes doctrines qui ne sont point le collectivisme ou le communisme. Nous ne méconnaissions nullement pour cela les immenses services rendus par les socialistes toutes les fois que leur généreuse propagande réussit à obtenir des réformes de justice ; mais ce qui est

un triomphe *des socialistes*, en tant qu'hommes, n'est pas pour cela un triomphe *du socialisme*, en tant que système. Bien plus, nous venons de voir que les collectivistes ont travaillé contre leur propre système en obtenant une protection des libertés individuelles qui dérive des règles générales de la justice et qui constitue, non pas de l'autoritarisme socialiste, mais du libéralisme réformiste.

Le socialisme d'Etat repose, comme tous les autres socialismes, sur l'idée d'autorité. Dans les Etats comme la Prusse cette autorité prétend s'exercer au nom de la religion et de la morale, au nom de la charité d'une part et de l'intérêt de l'autre. On éprouve le sentiment de la charité chrétienne pour ceux qui souffrent des maux de la société actuelle ; en même temps, on met en avant l'intérêt même du gouvernement à éviter les révolutions ou les troubles par une politique de concessions prudentes. En tout cela, il n'est question ni de droit ni de justice. Que ce soit au nom du protestantisme ou du catholicisme, ce genre de socialisme est toujours un autoritarisme par charité ou par intérêt ; si l'on y introduit un droit, c'est le droit divin et la mission divine des gouvernants. Ce n'est pas à dire que certaines mesures des socialistes d'Etat ne soient pas bonnes, mais elles sont bonnes parce qu'elles sont *justes*, non parce qu'elles sont socialistes. La justice de ces mesures fait que tous les citoyens doivent les réclamer au nom de la liberté bien entendue, sans pour cela s'enrôler parmi les autoritaires de toutes sortes. Une foule de mesures qu'on représente comme du socialisme d'Etat sont compatibles, en fait comme en droit, avec le régime de la propriété individuelle et de la légitime concurrence. La justice sociale, surtout réparative, prend son bien partout où elle le trouve, dans le collectivisme et dans le communisme comme ailleurs ; mais, dès qu'une mesure a été démontrée juste et nécessaire, elle cesse d'être proprement socialiste pour rentrer dans le programme des réformes juridiques opérées par voie de liberté au nom de la liberté égale pour tous.

Beaucoup de socialistes, d'une logique intransigeante ne veulent pas coopérer à ces réformes légales qu'accomplissent les gouvernement actuels ; selon l'expression de l'un d'entre eux, « réformer au sein de la société bourgeoise, c'est *affirmer la propriété privée*<sup>1</sup> ». — Oui ; et la formule est excellente : toutes les réformes que l'on prétend être en faveur du socialisme sont des affirmations nouvelles de la propriété privée, — et aussi de la propriété associée, — et aussi de ce qu'il y a, selon nous, de social jusque dans la propriété privée<sup>2</sup>. Oui, toutes ces réformes sont les affirmations d'un régime de liberté et de justice démocratique, que l'on essaie vainement de flétrir du nom de « bourgeois » alors qu'il est en faveur de tous, des ouvriers et des paysans comme des bourgeois. Oui, toutes les vraies réformes sociales sont indépendantes des systèmes révolutionnaires comme des systèmes conservateurs, de même que la protection de notre vie et de notre liberté contre les brigands en est indépendante.

Encore plus que l'homme d'action, l'homme de science doit refuser de s'enrôler dans aucun parti, que ce parti soit individualiste ou socialiste. La sociologie scientifique et pratique cherche à assurer la justice et, *par la justice*, la solidarité ; mais elle laisse le domaine des *intérêts* matériels et moraux aux libertés isolées ou associées. Elle poursuit seulement, pour parler d'« *intégral* », la justice intégrale ; elle pense que, si on pouvait obtenir toute la justice, ce serait déjà beaucoup, ce serait même tout, en ce sens que le reste viendrait par surcroît. Il y aurait alors, sans doute, une transformation, mais de la société dans tous les domaines, y compris le domaine économique ; il n'y aurait pas pour cela une *révolution* aboutissant à la suppression de la propriété privée et au renversement de tout le régime établi par le travail des siècles.

1. S. Sorel. *Introduction à l'économie moderne*.

2. Voir notre livre : *La propriété sociale et la démocratie*, nouvelle édition.

---



## CHAPITRE III

### L'ÉCONOMISME EST-IL SCIENTIFIQUE

Nous avons vu que l'économisme, pour la solution des problèmes sociaux, compte d'une manière presque exclusive sur le jeu naturel des lois de l'économie politique. Le socialisme, au contraire, principalement sous sa forme idéaliste, compte sur le jeu artificiel des institutions sur l'art humain corrigeant la nature, pour substituer au régime actuel de la propriété un régime absolument nouveau. L'économisme et le socialisme se réclament de la science et se déclarent scientifiques ; il importe, et pour la sociologie théorique et pour la sociologie appliquée, d'examiner jusqu'à quel point cette prétention se justifie. Peut-être reconnaitrons-nous de nouveau qu'une sociologie vraiment scientifique doit dépasser l'économisme comme le socialisme, pour élever au-dessus de ces deux systèmes l'idée de justice contractuelle et réparative.

Selon les économistes de l'école traditionnelle, si toute intervention des pouvoirs publics dans le domaine économique doit être proscrite, c'est parce que la détermination du salaire et des autres conditions du travail est soumise à des lois nécessaires, comme tous les autres phénomènes économiques. Pour certains économistes, les lois naturelles font partie d'un plan providentiel et tendent d'elles-mêmes à l'harmonie ; pour

les autres, la marche des faits est fatale et irrésistible, parce qu'elle est la marche de la *nature* même, que nous ne pouvons changer et devons *laisser faire*.

Il y a une interprétation plausible du « laissez faire, laissez passer » : et c'est celle des anciens économistes classiques. Ils ne voulaient nullement dire : — Laissez faire des injustices, laissez passer des fraudes. Ils voulaient dire : — Quel Etat n'intervienne pas dans le travail, dans la production libre, et qu'il la laisse *faire* : qu'il laisse ensuite *passer* les produits du travail sans les charger d'impôts, de droits de toutes sortes, de prohibitions et d'entraves légales. C'est par un évident abus des termes qu'on a parfois soutenu que l'Etat devait tout laisser faire et tout laisser passer. Les vrais économistes n'admettent pas une telle licence. Il n'en est pas moins certain qu'ils ont fini par donner au *laissez faire* une interprétation sociologique et philosophique qui le rapproche de la « lutte pour la vie ». L'économisme individualiste, s'appuyant surtout sur l'idée d'intérêt, a représenté, après Malthus et Darwin, la concurrence économique comme une face de la concurrence vitale.

Le sociologue peut accorder qu'il existe des lois économiques indépendantes des institutions humaines. Nos volontés ne les sauraient abolir et doivent seulement les tourner à notre profit, comme elles y tournent la pesanteur par les ballons, qui semblent d'abord échapper à la pesanteur même. On obéit aux lois de la nature, dit Gœthe, même quand on cherche à leur résister ; on travaille avec la nature, même quand on veut agir contre elle. Mais parmi les lois de la nature se trouvent aussi les lois de l'esprit, qui ont précisément ce caractère de pouvoir modifier les autres. En outre, parmi les lois de l'esprit se trouvent celles de l'esprit collectif, de l'esprit social, qui peut se diriger lui-même par ses idées-forces. C'est l'objet propre de la sociologie.

M. Gide a justement comparé les lois naturelles de l'économie politique aux lois du feu ; constater que le feu tend à monter, à se propager pour telles et telles

raisons, ne donne pas le droit de dire qu'en fait notre maison *brûlera*, encore moins qu'elle *doit* brûler. La société, ajouterons-nous, est toujours capable de réagir par la connaissance qu'elle a de ses propres lois, comme un feu qui pourrait s'activer ou se diminuer par la conscience de lui-même. Ceux qui parlent sans cesse des « lois naturelles » ne parlent pas assez des lois psychologiques et sociologiques, surtout de la loi des idées-forces. Il y a dans l'économie politique une donnée qui n'existe pas dans les sciences de la nature : c'est le travail humain. Si, par un côté, le travail rentre dans les lois naturelles de la physiologie, il rentre, par un autre, dans les lois non moins naturelles de la psychologie, puisqu'il enveloppe un élément intellectuel et volontaire, une idée directrice ; il rentre enfin dans les lois naturelles de la sociologie, puisqu'il n'est plus l'effort d'un être isolé, mais celui d'un être indissolublement lié à un ensemble d'autres êtres, doués comme lui de conscience. Le travail réagit sur lui-même et sur ses propres conditions par son élément mental et par son élément social. Il en résulte que l'économie politique doit être inséparable de la psychologie, de la sociologie, du droit et de la morale. Cette dernière science impose l'idée-force de *justice* aux catégories économiques de la *production*, de la *distribution*, de la *consommation*.

Pour le sociologue, dont la tâche est de tout embrasser, le côté économique n'est, comme Auguste Comte l'a bien vu, qu'un *élément* du fait sociologique, qui en contient beaucoup d'autres. Ces éléments peuvent sans doute se séparer par l'abstraction, mais, quand on veut conclure relativement à la *réalité*, il faut les rétablir tous. Il est alors antiscientifique d'isoler, — ce que font souvent les économistes (et aussi les socialistes). — les phénomènes relatifs à la production, à la distribution et à la consommation, comme si, dans le monde réel, ils étaient indépendants des autres phénomènes sociaux. Non seulement par son côté pratique, mais par son côté théorique, non seulement comme art,

mais comme science, l'économique est subordonnée à une science plus vaste, à la sociologie. Objectivement, la vie économique suppose la *constitution sociale*. Subjectivement, la science économique prend pour données les *besoins* et *désirs*, qui sont les mobiles de l'humanité. Si l'on prétend que l'utilité, objet de l'économique, est la base des sociétés elles-mêmes, on peut répondre, tout d'abord, que l'utilité est seulement *une* de leurs bases et que la sympathie en est une autre, plus profonde. M. Giddings ajoute que l'utilité même, n'existe que par la vie sociale ; c'est là une exagération, car l'air, l'eau et les aliments sont utiles indépendamment de la société, mais c'est de la *valeur* qu'on peut dire qu'elle est un produit de l'association humaine. Dès lors, la théorie de la valeur, fondement des systèmes économiques, fait partie de la sociologie.

L'idée même d'utilité, extrêmement large, a besoin d'être définie scientifiquement. L'économique n'a pas pour objet un bien *définitif* et *final* qui serait fin sans être moyen pour autre chose ; elle s'occupe de ce qui est *utile* en tant qu'*utile*, c'est-à-dire moyen et valeur pour les hommes *écantés en société*. Tout ce qui est ainsi utile peut être employé à un but quelconque et *consommé* pour satisfaire un besoin ou désir quelconque. Les nouveaux économistes tendent à faire de la *consommation* la vraie catégorie fondamentale de l'économique. L'idée de *besoin* engendre l'idée d'*utilité* pour la satisfaction des besoins et désirs ; l'idée d'utilité engendre celle de *biens consommables* par l'emploi même qu'on en fait, et qui doivent aussi être renouvelés ou entretenus. En outre, ces biens consommables sont échangeables et peuvent circuler de l'un à l'autre ; ils sont susceptibles d'une *distribution* dans la société. Après la catégorie de consommation, qui pose le but même de la sociologie économique, celle de la *distribution* est la plus importante, parce qu'elle détermine les moyens de répartir entre tous les hommes les biens servant à la consommation. La *production* arrive en dernier lieu.

comme moyen d'atteindre la meilleure sorte de consommation et de distribution.

D'après ces définitions, la vérité, la bonté, la beauté, en tant que *fins pour elles-mêmes*, ne sont pas du domaine de l'économie politique ; elles n'y entrent qu'en tant qu'elles influent sur l'utilité et sur la valeur des biens consommables et échangeables. Aristote, avec son habituelle profondeur, a défini la richesse, objet de l'économique : « une quantité d'instruments, c'est-à-dire de moyens, pour la famille ou pour l'État. » L'économique, en effet, étudie la valeur *sociale*, la valeur pour des hommes vivant en société, qui peuvent échanger des services socialement *appréciables* et *évaluables*. Elle ne considère donc pas l'individu isolé, mais l'individu en relation avec les autres ; elle apparaît ainsi de nouveau comme une branche de la sociologie.

De plus, la *valeur* n'est pas toute subordonnée à des considérations matérielles, comme le croient les économistes de Manchester et ceux de l'école de Marx. On a justement fait observer que les mêmes biens économiques, nourriture, habillement, maisons, etc. peuvent servir à une foule de desseins : entretien de la vie, prolongation de la vie, développement de la vie, progrès de bien-être et de jouissance, progrès d'indépendance, de paix, de sécurité, de décence, de probité, de moralité, etc. La valeur des objets dépend de la valeur attribuée aux fins diverses qu'ils peuvent procurer. Aussi est-il impossible d'éviter les considérations esthétiques, morales, juridiques, politiques. L'économique peut sans doute se suffire quand elle se borne à une étude purement *théorique* des lois de production, de distribution, de consommation pour les objets réputés utiles ; mais, dès qu'elle vise à être une science normative et pratique, dès qu'elle veut juger et régler les systèmes sociaux, prévoir l'avenir et y pourvoir, elle est obligée de rentrer dans la morale, dans la jurisprudence et dans la politique, en un mot dans la sociologie appliquée. Elle ne peut alors laisser de côté ni l'idée de droit et de justice, ni l'idée de progrès politique et

social. *En fait*, tous ces éléments entrent déjà dans l'idée que les hommes en société se font de la valeur : *en droit*, ils y doivent entrer de plus en plus<sup>1</sup>. Qui dit valeur dit satisfaction de *besoins* ou *désirs* au moyen d'*efforts* : ce sont donc les idées de *besoin* et d'*effort* qui sont fondamentales ; mais ces idées, à leur tour, sont-elles réductibles à une définition purement économique, non sociologique et morale ? Disons-nous que les seuls besoins à considérer soient les besoins corporels, faim, soif, habillement, logement, dont parlent tant les collectivistes comme les économistes ? Non, il y a d'autres besoins mêlés à ceux-là et que l'économique, individualiste ou socialiste, ne saurait abstraire. De même, l'effort n'est pas purement matériel : le travail intellectuel et même moral, comme nous le verrons plus loin, joue un rôle essentiel dans la production des utilités : économistes et socialistes l'oublient trop souvent pour ne considérer que le travail matériel.

L'économie classique ou, si l'on veut, l'école anglaise de Manchester, tenait uniquement compte de « l'intérêt personnel » et déduisait les effets sociaux de ce mobile dans la production, la distribution et la consommation. C'était ne voir qu'un des deux grands moteurs psychologiques et sociologiques qui, agissant toujours au sein de l'humanité, se retrouvent nécessairement dans la production même des objets utiles, surtout dans leur distribution et dans leur consommation finale : l'humanité est mue par des idées-forces altruistes, tout aussi « naturelles » que l'égoïsme. Les lois du mouvement centrifuge ne sont pas moins naturelles que celle du mouvement centripète. Est-ce que les producteurs ne doivent pas considérer les autres hommes comme des *semblables*, rangés sous la même idée typique, auxquels il est impossible de ne pas res-

1. Sur les rapports de l'économie politique avec la sociologie et la morale, voir les livres de M. Gide, la *Psychologie économique* de Gabriel Tarde : le *Socialisme et la Science sociale* de M. Gaston Richard, les *Etudes de morale positive* de M. Belot, enfin le mémoire de M. Darlu sur la méthode dans les sciences sociales.

sembler, avec lesquels il est impossible de ne pas sympathiser, envers lesquels il est obligatoire d'être juste? Est-ce que, dans la distribution des produits et la rémunération des services, une méthode vraiment expérimentale et scientifique doit envisager seulement les intérêts personnels et exclure la question d'aide mutuelle? Tous les « services » réciproques dont parle l'économie ne sont-ils que des services qu'on se rend à soi-même par le moyen des autres, des services *égoïstes*? Enfin la *consommation* s'épuise-t-elle tout entière dans la satisfaction des penchants personnels? La vraie science de l'*homo economicus* est la science de l'*homme*, non celle d'un animal dont les besoins se réduiraient à ceux de la vie. La possession des moyens de satisfaire les désirs humains, c'est-à-dire de la richesse, doit être considérée comme un moyen de perfectionner l'homme, non pas seulement de faire vivre ou jouir l'animal. « Il n'y a point de *richesse*, dit Ruskin, mais il y a la *vie*, la vie renfermant toutes les puissances d'amour, de joie et d'admiration ». L'économisme et le socialisme matérialiste, qui se préoccupent surtout de « richesses », assureront-ils le développement intensif et extensif de la vie, des puissances d'amour et de joie? Ce but moral des sociétés l'emporte infiniment sur le but économique, qui n'est, en réalité, qu'un moyen.

C'est donc une sociologie incomplète que de considérer comme seul ressort l'intérêt individuel ou, si l'on peut parler ainsi, individuellement groupé en associations particulières, plus ou moins analogues aux sociétés industrielles et commerciales. Il existe déjà, dans la société humaine, une multitude d'institutions qui ont une base intellectuelle et morale, au lieu d'avoir pour but le gain matériel. Les vrais économistes ne les méconnaissent pas : ils sont parfois des premiers à les louer ; mais, parfois aussi, ils les blâment comme « entravant les lois naturelles de la concurrence et la survie des plus aptes ». Sans doute on peut considérer les institutions proprement charitables comme étant en dehors de l'économie poli-

tique, comme constituant une sorte de « règne de la grâce » (avec ses avantages et ses dangers), au-dessus du « règne de la nature » ; mais il est des institutions qui ont pour but la justice sociale, la solidarité des services, ou même simplement la solidarité des sentiments et des volontés. Ce sont, comme le soutiennent les solidaristes, notamment M. Gide, toutes les associations proprement dites entre travailleurs et membres d'une même classe, ou même entre des travailleurs et des patrons, entre des hommes de différentes classes. Pourquoi ce genre d'associations et les fédérations de ces associations n'iraient-ils pas en croissant dans la société future, tout comme on a vu croître dans la société présente les associations capitalistes ou les associations de pur intérêt, de pur profit individuel, commercial, financier ? Je sais bien que jusque dans les associations d'aide mutuelle, il reste un élément d'intérêt, mais il y a aussi un élément d'affection désintéressée ; or ce dernier élément a des effets économiques : il modifie les relations ordinaires dont les économistes s'occupent. Il est donc contraire à la science d'en faire abstraction : c'est mutiler la réalité et ne voir dans les hommes que des « jouisseurs », des « gagneurs », des « échangeistes ». Si l'on répond que la science économique en étudiant la création des valeurs, doit faire abstraction de la portée morale des procédés mis en œuvre, il faudra répondre, avec M. Goblet d'Alviella, que cette étrange science, si elle passe de la théorie à la pratique, aura pour définition : l'art de tirer d'autrui le plus possible en donnant le moins possible. Les économistes classiques ont eu tort de chercher la plus grande *production brute* de valeurs. Quand même, dans cette production, on pourrait se contenter des lois naturelles, — ce qui n'est pas — il serait manifestement impossible de se confier aux lois naturelles pour la *distribution* équitable des produits. Ce sont les lois sociales de justice contractuelle et réparative qui doivent ici intervenir pour régler de plus en plus les rapports entre les hommes. De même pour la *consomma-*

*tion*. Abandonnez-la aux seules lois naturelles, elle sera brutale et sans prévoyance; elle ne considérera que le plaisir ou le besoin du moment. La morale et la sociologie appliquée ont pour tâche de nous dire comment nous devons consommer ce que le travail a produit et distribué entre les hommes.

On peut aller plus loin et, avec les solidaristes, se demander si, dans les sociétés futures, une certaine portion d'autorité *légale* ne sera pas conférée même à des associations qui ont pour but l'*aide mutuelle* et non pas seulement le profit; si la solidarité n'acquerra pas, dans de certaines limites, un caractère d'obligation légale en même temps que morale. C'est ce que nous croyons pour notre part. On sera *tenu* juridiquement à une certaine solidarité de fait avec son groupe, sans que pour cela on cesse d'être solidaire de cœur et de libre vouloir. N'y a-t-il pas, dans nos sociétés modernes, un minimum de solidarités nécessaires, tout comme il y a un minimum de libertés nécessaires?

Un auteur anglais a prétendu que, s'il est aujourd'hui une classe de gens qui ait besoin d'être *prêchée*, ce sont les économistes exclusifs qui se rattachent à l'école de Manchester: par la confiance qu'ils ont dans la lutte des égoïsmes pour produire la plus grande somme de plaisir général, il semble qu'ils aient hérité d'une « double dose de péché originel<sup>1</sup> ». Il y a du vrai dans cette boutade, quelque exagération qu'elle renferme. Mais, d'autre part, le principe de solidarité sociale ne doit pas prétendre supprimer l'intérêt personnel. Ce serait une autre mutilation de la nature, une autre erreur à la fois psychologique et sociologique. Il y a des institutions individualistes qui resteront essentielles à la société: il y en a aussi de solidaristes qui lui seront de plus en plus nécessaires, à mesure que se compliqueront les relations humaines: telle est, selon nous, la vérité synthétique, qui réconcilie l'économisme et le socialisme.

Non seulement la sociologie réformiste a raison de ne

1. Henry Rose, *The new Economy*, p. 12.

point séparer, dans la pratique, le problème social du problème moral, mais encore elle place à bon droit le problème social au-dessus de la question économique et de la question politique. Les États modernes ont déjà compris que l'éducation, tendant à favoriser ou à contrarier un certain type de caractère dont la *société* a besoin, ne saurait être entièrement abandonnée aux individus et aux intérêts particuliers ; ces mêmes États comprendront aussi de plus en plus que leur intérêt est engagé dans les conditions générales de l'industrie. Ces conditions, elles aussi, peuvent favoriser ou entraver le type moral et social du citoyen, par conséquent abaisser ou élever le niveau de la vie sociale tout entière. Il y a un idéal humain, une idée-force de l'homme que la société, en tant que telle, est intéressée à maintenir : par conséquent, elle est aussi intéressée à réaliser certaines « conditions typiques » de production, de distribution et de consommation, répondant à cette idée-force. La vraie science sociale doit donc, comme le soutiennent plusieurs philosophes anglais, traduire les théorèmes de l'économie politique sur la *quantité* des richesses en idées relatives à la *qualité* de la vie. Il faut régler le mécanisme industriel de telle sorte qu'il puisse à la fois, selon la formule de M. Belfort Bax, avoir pour condition et pour résultat une plus haute espèce de type moral et social que celle qui est aujourd'hui encouragée par un régime fondé trop exclusivement sur la concurrence des intérêts. Quant à la question politique, elle est subordonnée aux autres. On ne peut pas invoquer une théorie préconçue de l'État pour condamner ou interdire d'avance telles et telles réformes sociales. Une fois que l'État a pris la forme républicaine, qui est la seule vraiment juste, la seule qui garantisse à la volonté générale le moyen de se manifester sans lui permettre de s'aliéner, les détails de l'organisation politique peuvent se plier à tous les besoins.

Le vice moral et social de l'économisme, que nous venons de mettre en lumière, en entraîne un autre :

son insuffisance dans l'ordre juridique, où il ne se soucie guère que de défendre les droits des individus, abstraitement conçus comme *libres* et *égaux*. Contre toute intervention de l'État dans le domaine économique on invoque la « neutralité » essentielle de l'État moderne. Mais cette neutralité n'est qu'apparente : en réalité, elle favorise les plus forts, qui se trouvent seuls profiter de la concurrence sans contrôle. Si un homme frappe un enfant et que, les bras croisés, vous le laissez faire, serez-vous neutre ? Dans la balance de la justice, la neutralité suppose l'équilibre préalable des deux plateaux : quand l'un de ces plateaux est déjà plus lourd que l'autre, la balance est faussée. L'écrasement des faibles n'est pas une condition de justice égale pour tous ; c'est une injustice préjudiciable aux intérêts de tous comme aux droits de tous. La lutte des classes, que le marxisme exagère, existe aujourd'hui sur plus d'un point entre employeurs et employés ; selon la remarque d'Otto Effertz, ce n'est pas seulement une lutte pour la vie, mais aussi une lutte pour la domination. Le résultat n'est nullement une sélection des plus aptes ; il est parfois l'écrasement des travailleurs par la puissance exagérée du capital : il est le triomphe de l'argent. En quoi la justice et le progrès social exigent-ils ce triomphe ? Si le jeu « naturel » des intérêts aboutit, sur certains points, à l'extrême fatigue et à l'extrême misère, donc à l'abâtardissement de la race et à l'avilissement des caractères, la classe ainsi ravalée par le paupérisme sera impuissante à lutter elle-même contre ces fléaux. La justice exige donc que la société tout entière intervienne pour *réparer* les maux dont elle est en partie la cause, dont elle partage la responsabilité avec la nature. Cette intervention de la loi au nom de la justice réparative n'est pas une méconnaissance du véritable individualisme : elle a pour but, tout au contraire, de protéger les individus, de sauvegarder les sources mêmes de l'énergie

1. Voir, à ce sujet, le très beau livre de M. Bourguin, professeur à la Faculté de droit de Paris : *Les systèmes socialistes et l'évolution économique*.

personnelle, soit physique, soit morale : loin d'être une atteinte aux libertés, elle est, comme nous l'avons dit plus haut, une restitution des libertés par le droit.

Le dernier tort de l'école économiste, aux yeux du sociologue, a été de représenter les conditions actuelles du travail, de la production et de la propriété, comme des conditions définitives et immuables ; elle est restée étrangère à l'idée d'évolution. Il est temps de rétablir cette idée dans la science. La transformation du travail, sous l'influence des découvertes modernes et du machinisme, en est le plus frappant exemple. Le socialisme a raison de nier que l'organisation actuelle de la production et sa répartition soit quelque chose d'absolu et d'immuable : il y a là, dirons-nous, un « devenir » où la société doit se modifier elle-même par ses idées-forces et modifier la nature environnante. Mais le socialisme, à son tour, s' imagine trop qu'on peut faire de la nature humaine quelque chose de malléable et de taillable à merci. La psychologie, la sociologie et la morale doivent tracer ici les vraies limites du possible et du juste.

En somme, l'économisme exclusif manque aux règles de la science théorique en ne tenant pas compte de tous les facteurs qui influent sur la production, la distribution et la consommation ; il manque aux règles de la science appliquée, qui doit considérer tous les éléments en jeu, sous peine de ne raisonner que dans l'abstrait et de déraisonner dans le réel. La vraie méthode sociologique consiste à considérer *le bien entier de l'homme entier et de l'humanité entière, bien intellectuel, sensible et moral*, non pas seulement matériel. Toute sociologie pratique qui ne poursuit pas l'amélioration intellectuelle de l'homme en même temps que son progrès matériel, est dévoyée et inconséquente : elle ignore que la véritable force sociale, loin d'être dans les appétits, est dans les idées.

---

## CHAPITRE IV

### LE SOCIALISME EST-IL SCIENTIFIQUE

Les réformateurs du XIX<sup>e</sup> siècle ont donné comme des applications de la science leurs systèmes de réorganisation de la famille, de la propriété, des relations économiques, des relations politiques, de la société entière. En réalité, ils n'ont pas commencé par une étude objective de la société même, de ses conditions et de ses lois; ils n'ont pas commencé par la sociologie. Leurs systèmes, depuis le premier jusqu'au dernier, — y compris le socialisme prétendu scientifique de Marx, qui est seulement mieux systématisé que les autres, — sont des doctrines « pré-scientifiques », selon l'expression de M. Durkheim. On pourrait dire encore que ce sont des doctrines pré-sociologiques.

Les socialistes reprochent à la méthode de beaucoup d'économistes d'être « conceptuelle » et « idéologique », de ne procéder ni par la vraie abstraction scientifique, ni par la vraie démonstration, ni par la vérification, mais par des conceptions *a priori*, que l'on combine ensuite sans en montrer l'accord complet avec l'expérience<sup>1</sup>. Ces objections sont vraies de beaucoup de systèmes économiques, comme nous l'avons montré tout à l'heure, mais nous allons voir qu'elles s'appliquent aussi aux systèmes socialistes, encore plus éloignés du réel.

1. Voir, notamment, les remarquables études de M. Simiand dans l'*Année sociologique* : 1903-1904, p. 573 et suiv.

L'abstraction scientifique, nécessaire à la sociologie comme à toutes les sciences, consiste à séparer un groupe de faits ou de relations, afin de le mieux étudier. Partie de l'expérience, elle revient sans cesse à l'expérience, pour modeler les idées sur les faits, puis les faits sur les idées. Les conceptions de l'esprit valent par leur correspondance avec la réalité et dans la mesure où la réalité les vérifie. Est-ce cette méthode vraiment sociologique qu'emploient les socialistes actuels ? Ils partent d'abstractions et d'idées formées par l'esprit, telles qu'une parfaite répartition qui donnerait à chacun exactement « le produit intégral de son travail ». Ils partent aussi d'un idéal de l'administration collective, qu'ils supposent capable de gérer les biens de tous sans toucher aux personnes. Dans un discours à la Chambre, M. Jaurès se demandait : « Qui administrera le vaste domaine constitué par l'expropriation capitaliste ? » Et il répondait : « *L'Etat démocratique, assisté du peuple tout entier.* » Ces majestueuses entités touchent quelque peu à la mythologie. Les faits naturels de la concurrence, de l'offre et de la demande, de la valeur établie par leur rapport, ne sont pas toute la réalité, mais sont des éléments essentiels de la réalité ; beaucoup de socialistes y substituent un idéal de valeur absolue ou aussi voisine que possible de l'absolu, qui s'établirait uniquement d'après le « travail » et le « mérite » de chacun. « La quantité du travail, écrit Marx, a pour mesure sa durée dans le temps. Le travail qui forme la *substance* et la *valeur* des marchandises est du travail *égal* et *indistinct*, une dépense de *la même force*. » Voilà une métaphysique à l'allemande où l'on joue avec des termes abstraits. Qu'est-ce que la *substance* d'une maison par exemple ? Est-ce seulement le *travail* humain ? La nature, qui a fourni la substance des pierres, du marbre, du bois, du fer, n'est-elle pour rien dans la valeur du produit ? Qu'est-ce qu'un travail *égal* et *indistinct* ? Le travail de Pasteur, qui écrit un livre sur les fermentations, est-il égal et indistinct par rapport à celui du relieur

qui a cousu les pages du livre ou du brasseur qui utilisera les découvertes du savant? Y a-t-il là une *dépense de la même force*, qui ne serait évaluable que par la durée de cette dépense dans le temps? Des phrases creuses peuvent tromper un ouvrier, lecteur de Marx, et lui inspirer d'autant plus d'admiration qu'il les comprend moins; tromperont-elles un homme de science ou un philosophe, soucieux de remplacer les mots par leur définition (substance, force, etc.), puis de vérifier le rapport des conclusions aux prémisses?

La méthode du socialisme actuel est *a priori* et dogmatique. Elle *présuppose* des notions juridiques confuses sur les droits mutuels de l'individu et de la société, des notions économiques confuses sur les intérêts matériels de l'individu et de la société, des notions morales confuses sur les intérêts moraux ou intellectuels de l'individu et de la société, enfin des notions sociologiques confuses sur la nature même des sociétés et sur leurs lois d'équilibre ou de mouvement. Toutes ces notions sont posées sans preuve, comme vérités indiscutables; après quoi on en déduit *a priori* des conséquences plus ou moins légitimes et on construit, toujours *a priori*, un plan de société parfaite, représentation symbolique des espoirs du prolétariat.

Non seulement la méthode du socialisme actuel est idéologique et *a priori*, mais elle est imaginative. Elle procède non pas seulement par des « idées », mais par des combinaisons d'images où on s'efforce de se représenter, vingt siècles à l'avance, la société future. Méthode poétique, mais non scientifique, au nom de laquelle, cependant, on se croit en droit de renverser l'ordre actuel. Ces représentations imagées sont analogues aux mythes religieux et produisent le même effet sur les masses. M. G. Sorel a finement observé que la « grève générale », par exemple, rentre dans la catégorie des mythes, qui, selon lui, sont « des compositions faites avec art,

en vue de donner un aspect de réalité à des exposés sur lesquels s'appuie la conduite présente<sup>1</sup>. » M. G. Sorel approuve d'ailleurs ces mythes au point de vue du socialisme pratique : le tableau symbolique de la grève générale donne aux idées collectivistes une « évidence », une « précision » qui sont favorables à l'entraînement des masses et à la révolution sociale. Le mythe apocalyptique des premiers chrétiens, retour du Christ et instauration du règne des Saints, produisit autrefois sur les foules un effet d'enthousiasme que n'aurait pu produire la philosophie. Celle-ci n'eût proposé aux hommes que l'adoration de Dieu en esprit et en vérité. Convenons que le socialisme actuel, au lieu d'être une « science » sociale, est une religion ; semblable à toutes les religions, il a ses éléments de vérité et ses effets en partie heureux, en partie malheureux, comme tout ce qui contient du faux, germe de l'injuste.

En même temps que des dogmes et des mythes, toute religion a ses rites et son culte en commun. Si la grève générale est un pur mythe, les grèves particulières sont des réalités où la poursuite des intérêts personnels, mêlée à la conception d'un intérêt général de classe, prend la forme de rites violents, parfois sanglants. Ici encore, M. G. Sorel a fort bien montré l'effet de la grève sur les consciences des foules, comment elle donne à chaque prolétaire une conscience collective de classe, comment elle rend présente et vivante l'idée socialiste grâce à la passion qu'elle excite et entretient. Les grèves finissent par être des cérémonies cultuelles où les actes de violence sont sanctifiés. De même, le sabotage et le boycottage prennent la forme de rites : massacrer sa besogne ou mettre une usine à l'index, voire même au pillage, deviennent des œuvres pies, parce qu'elles ont pour but l'intérêt sacré de la classe prolétarienne.

La méthode du socialisme actuel, comme celle des reli-

<sup>1</sup> *Mouvement socialiste*, mars 1906, p. 263.

gions, est moins une étude de ce qui *est* que de ce qui devrait être. Elle expose moins des faits et des lois que des règles ou normes de conduite ; elle est, comme on dit, *normative*. Or, une sociologie vraiment scientifique renvoie toute idée de règle à la fin seulement de ses recherches ; elle étudie d'abord ce qui est et en induit avec précaution ce qui peut être, puis ce qui est désirable et doit être. C'est ainsi qu'elle devient une sociologie réformatrice. Le « désirable », d'ailleurs, peut être tel à une foule de points de vue différents : juridique, moral, intellectuel, économique, biologique, etc. Tous ces points de vue doivent être d'abord distingués les uns des autres, puis ordonnés hiérarchiquement. C'est à la sociologie et à la morale qu'incombe la tâche de déterminer l'idéal régulateur dont les sociétés doivent se rapprocher. Déclarer à l'avance et *a priori* que cet idéal sera socialiste, ou individualiste, ou toute autre chose, sans en avoir préalablement critiqué la valeur intrinsèque, sans avoir vérifié la direction réelle des sociétés dans son sens, c'est toujours faire du symbolisme religieux, non de la « science ».

Par le côté qui regarde non plus les idées, mais les faits, la méthode actuelle des socialistes est, comme l'est aussi celle des économistes, purement empirique. On sait que la vraie méthode expérimentale procède par l'observation rigoureuse et complète de tous les faits, puis par l'expérimentation directe ou indirecte, au moyen de l'histoire, de la statistique, des données sociologiques, etc. La méthode empirique, au contraire, — comme l'appliquent le plus souvent les hommes politiques, conservateurs ou novateurs, — considère un petit nombre de faits auxquels s'attachent les préférences individuelles ; elle procède par tâtonnement, par *essais* qui réussissent ou ne réussissent pas, non par une expérimentation régulière. La médecine empirique de nos socialistes, pas plus que celle de nos économistes, n'est la médecine expérimentale de Claude Bernard ; elle ne peut pas s'intituler scientifique.

L'expérience bien conduite, en sociologie comme

ailleurs, aboutit à l'induction. Une méthode d'induction rigoureuse touchant l'avenir devrait avoir épuisé toutes les hypothèses possibles et toutes leurs conséquences, de manière à démontrer que, parmi ces hypothèses, une seule est admissible. Le socialisme actuel, à coup sûr, est infiniment loin de cette méthode « exhaustive », selon l'expression anglaise. Il exclut d'avance toutes les hypothèses, excepté deux : celle où la société serait pour toujours vouée aux maux du capitalisme actuel, celle où elle serait vouée à l'abolition de la propriété privée. Or, entre ces deux hypothèses extrêmes, combien d'autres peuvent trouver place ! Entre la conservation intégrale et la destruction intégrale, que de réformes intermédiaires ! Les systèmes socialistes ont-ils le droit de nous imposer ces deux hypothèses arbitrairement choisies dans le tas ? De plus, les inductions vraiment scientifiques, en matière sociale, ne peuvent guère porter que sur des tendances : tels phénomènes *tendent* à produire tel résultat, tels autres phénomènes, tel résultat opposé. Enfin, la science n'autorise que les inductions *prochaines* et partielles, tirées des faits bien constatés et bien interprétés. Ces inductions elles-mêmes, fragmentaires, limitées, sujettes à l'éternel *mutatis mutandis*, doivent être présentées pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire hypothétiques. Par exemple, il est probable qu'on arrivera à diriger les ballons : mais quels sont les changements dans les rapports sociaux qu'entraînera cette conquête de la science ? Voilà qui est difficile à préciser. A plus forte raison, comment savoir si la propriété privée disparaîtra au profit de la collective ? Une aussi radicale métamorphose dépasse toutes les prévisions possibles de la sociologie actuelle. Un système relatif à la constitution de la propriété dans cent mille ans ne peut pas être scientifique<sup>1</sup>.

1. « On peut, écrit M. Andler, dans son *Introduction* au livre de Menger sur le Droit au produit intégral, *démontrer scientifiquement* que certaines institutions adoptées donnent de certaines conséquences, comme la misère, et on peut démontrer que d'autres institutions *les éviteraient*. » Il ajoute : « A quoi tient la misère et comment on pourrait y remédier :

La société fondée sur le droit de propriété existe et fonctionne depuis des siècles ; elle est perfectible et, en fait, se perfectionne sans cesse ; avant d'en détruire les bases, il faudrait avoir démontré scientifiquement la supériorité et la possibilité immédiate du régime collectiviste : où est cette démonstration ? Le maintien perpétuel de la propriété privée dans l'avenir est sans doute aussi une hypothèse, mais cette hypothèse est du moins fondée sur les faits présents et passés, tandis que l'abolition de la propriété privée est une hypothèse opposée aux faits présents et passés. C'est donc aux socialistes qu'incombe la preuve : par malheur, cette preuve est impossible à fournir. La science n'autorise pas des inductions aussi totales et aussi hasardées.

Outre les vices de méthode que nous venons de montrer, le grossissement des faits et les généralisations hâtives sont des causes d'erreur trop fréquentes dans le socialisme actuel. Par exemple, nous voyons se produire sur certains points, en vertu de causes spéciales et déterminables, une concentration des richesses ; donc, disent les socialistes, sur tous les points la concentration se fait, donc le collectivisme se fait et se fera. Nous voyons se produire sur certains points, en vertu de causes spéciales, une intervention croissante de l'État et des communes, donc cette intervention aura lieu partout et absorbera tout. C'est le pendant du paralogisme économique : l'abandon à la nature réussit dans de certaines limites, donc il doit réussir partout et sans limites. L'abandon à la société réussit de même sous certains rapports ; donc, selon les socialistes, il faut le pratiquer partout. Ces thèses absolues se détruisent entre elles. La méthode de la sociologie réformiste est celle qui spécifie, particularise, limite ses affirmations aux faits observés, ses conclusions aux conséquences de ces faits seuls. Si la propriété entraîne des abus, il s'ensuit qu'il faut réformer ces abus : mais comment en déduire qu'il

voilà ce qu'on peut savoir avec *certitude*. » Nous voudrions, pour notre part, qu'il en fût ainsi : malheureusement, les problèmes sociaux sont si complexes qu'ils échappent aux *démonstrations a priori*.

faut abolir la propriété ? Si cette abolition, à son tour, entraîne des abus, comme il est inévitable, il faudra donc aussi la rejeter pour cette unique raison ! Nous ne sortirons jamais du labyrinthe, des sophismes.

Le raisonnement par analogie, cher aux constructeurs de systèmes sociaux) et dont les sociologues eux-mêmes ne savent pas toujours se défendre), est un moyen de soutenir toutes les thèses et de leur donner une couleur pseudo-scientifique. Il y a eu des révolutions dans l'histoire du globe terrestre : donc les révolutions doivent exister et seront toujours utiles dans l'ordre social. A quoi les économistes répondent, par une nouvelle analogie : — La théorie platonienne des éruptions violentes cède de plus en plus la place, en géologie, à la théorie neptunienne, qui explique les choses par le travail paisible et séculaire des eaux. — Veut-on aller d'analogie en analogie ? Les socialistes invoqueront les changements brusques : la naissance et l'accouchement (la force accoucheuse des sociétés), le papillon sortant de la chrysalide. Mais les économistes leur opposeront que la discontinuité est apparente, que l'enfant est préformé dans le ventre de sa mère, le papillon dans sa chrysalide, que la nature ne fait point vraiment de « sauts », ce qui supposerait des effets inadéquats à leurs causes. Toutes ces analogies auraient besoin, pour être scientifiques, d'être ramenées à leur vraie portée et resserrées dans leurs limites. Il est plus vite fait, sous couleur de science, d'employer des métaphores d'aspect scientifique, de présenter des comparaisons inexactes comme des raisons.

La méthode du socialisme actuel est doctrinaire et souvent intolérante, comme celle des religions. L'esprit de maint collectiviste est aujourd'hui identique dans le fond à l'esprit catholique ; même prétention à la domination *universelle* des esprits et des corps : *una fides, una ecclesia*. De part et d'autre, c'est l'unitarisme, qui suppose ou l'infailibilité du pape romain ou celle de la grande papauté humanitaire. Hors de

l'église collectiviste point de salut. Aux socialistes comme aux catholiques on peut répondre : *Oportet hereses esse* ; il est nécessaire qu'il y ait des hérétiques, des dissidents, des individualistes ennemis du conformisme universel, des libertaires, des Zarathoustras, si l'on veut ! Aristote a eu raison de dire que l'universel est vide ; à force de vouloir atteindre l'universel bien-être, on risque de laisser les gens mourir de faim, comme, pour vouloir produire par autorité l'universelle vertu, le catholicisme du moyen âge démoralisait les volontés individuelles.

La méthode autoritaire et despotique qui procède à coups de décrets n'a rien de commun avec la science et, en particulier avec la sociologie. Ce fut celle des révolutionnaires du XVIII<sup>e</sup> siècle, imbus de l'esprit des Rousseau et des Mably, ayant la superstition de l'État et de son omnipotence, persuadés que la volonté de l'homme peut changer *ex abrupto* la société. Or, s'il est faux de prétendre que nous ne pouvons rien pour modifier l'ordre social par nos idées-forces, il est également faux que nos idées-forces puissent, sans se soumettre aux conditions du déterminisme actuellement existant, produire des transformations magiques. La société est comme la nature ; pour lui commander, il faut d'abord obéir à ses lois : *imperare parendo*.

La plupart des socialistes de notre époque ont encore les préjugés anti-scientifiques et anti-sociologiques du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la bonté naturelle de l'homme, sur la toute-puissance qu'aurait la raison humaine si les institutions sociales ne la détournent de ses voies naturelles. Ils sont portés à croire que tous nos maux viennent de la mauvaise organisation de l'État, que cette organisation elle-même est l'œuvre du mauvais vouloir des possédants. C'est ainsi que, au XVIII<sup>e</sup> siècle, on expliquait les religions par l'imposture des prêtres, par leur dessein d'exploiter les masses. La critique scientifique, en sociologie comme dans l'histoire des religions, ne consiste pas à expliquer tout par la mauvaise volonté des propriétaires ou par

celle des prêtres. Les choses sont moins simples : le déterminisme qui les a produites est d'une complexité infinie.

Par le recours perpétuel à l'Etat ou à la Société, nos socialistes déplacent la difficulté sans la résoudre. Qui a dirigé les plus mordantes satires contre le « laissez-faire » ? Les socialistes. Ils ne s'aperçoivent pas qu'ils le prêchent tout autant que les économistes, quoique en sens opposé. Laissez faire les individus, disaient les économistes, et vous verrez les touchantes harmonies qui résulteront de leur libre action. Là-dessus, les socialistes de se récrier, en rappelant tous les conflits qui remplacent de fait ces harmonies. Mais ils ajoutent à leur tour : Laissez faire la Société, c'est-à-dire l'Etat. — comme autrefois on disait l'Eglise — ou le Grand Conseil des Fédérations, et vous verrez les chefs-d'œuvre qu'on réalisera. Les individus n'auront plus à se faire concurrence, la Société choisira pour eux, déterminera leur tâche et la rémunération de leur tâche, laissez faire ! Les individus n'auront même plus besoin de cette moralité qui leur impose effort, privation, oubli de soi-même et sacrifice ; la Société, elle, accomplira la besogne : laissez faire ! Tout comme les économistes qui croient à l'infaillibilité des lois naturelles, les socialistes croient à l'infaillibilité des lois humaines ou, si l'on abolit les lois, des règlements syndicalistes.

Dans le passage à la pratique, le socialisme actuel admet deux méthodes opposées, l'une évolutionniste, l'autre révolutionnaire. Demande-t-on ce que sera la société future, les socialistes déclarent qu'ils n'ont pas à le dire, parce qu'on ne peut prévoir les résultats précis d'une *évolution* naturelle. Du temps de l'esclavage, on ne prévoyait pas le servage ; du temps du servage, le salariat. Comment sera organisée la société future, on ne saurait le décrire : les destins trouveront leur voie, *fata viam invenient*. — Rien de mieux ; mais, par une flagrante inconséquence, nos socialistes déclarent dès à présent que la société sera un jour collectiviste

et même communiste. C'est s'avancer beaucoup plus que ne le permet la vraie méthode sociologique, car le collectivisme est une forme très déterminée de production, de distribution, de consommation. S'il existe aujourd'hui des tendances à la socialisation, il y a aussi des tendances à l'individualisation : comment donc le sociologue pourrait-il croire que la socialisation *seule* triomphera à la fin, sous la forme *précise* de la propriété collective, de la distribution collective, de la consommation collective ? « Il n'y aura pas d'Etat socialiste, déclare d'avance Bebel, il n'y aura que la société socialisée. » — Comment ? — Bebel répond en demandant si les catholiques peuvent nous représenter cette « vie future » dont ils parlent sans cesse<sup>1</sup>. La comparaison est expressive : il s'agit bien en effet d'une vie future, d'une vie céleste sur terre. On veut nous persuader de renoncer à la vie actuelle en faveur d'un paradis qui n'a d'autre garantie que les promesses des collectivistes. Quant à la « société socialisée » qui remplacera l'Etat, c'est une de ces formules vides dont se repaît la théologie communiste : autant vaudrait nous promettre *l'humanité humanisée* et même *divinisée*.

Comme Bebel, M. Jaurès a dit à la tribune qu'il ne fallait pas demander, pour la grande substitution de la société nouvelle à l'ancienne, « le détail minuscule et méprisable ». Ainsi, quand il s'agit de bouleverser tout de fond en comble, il n'importe pas de savoir au juste ce qu'on mettra à la place de ce qui est, de ce qui vit, de ce qui marche ? Ce n'est point ainsi qu'on procède dans les sciences appliquées. L'ingénieur qui doit construire un pont où passeront des trains pesants se croit obligé de prévoir les détails minuscules et ne les trouve nullement méprisables : l'oubli d'un de ces petits détails peut précipiter le train dans l'abîme. Supposez des hommes persuadés que l'humanité trouvera un jour des moyens d'aviation permettant à chacun de s'élever dans l'atmosphère ; après avoir mis en avant

1. *Devenir social*, 1893, p. 751.

ce postulat que l'aviation, est désirable, possible, certaine pour l'avenir, ils demandent la suppression de tous nos moyens actuels de transport et veulent nous entraîner dans les airs. Ne les priérons-nous pas, avant de nous lancer du haut des tours de Notre-Dame, de décrire leur appareil dans ses détails les plus minuscules, de le faire fonctionner sous nos yeux et d'entreprendre les premiers le grand voyage aérien ?

Karl Marx se moquait de ceux qui se sont habitués à voir dans la république démocratique la réalisation du millénaire, à croire qu'en accouplant « mille fois le mot *peuple* au mot *Etat* » on a résolu mille fois la question sociale. Il allait jusqu'à dire, avec l'àpre humour d'un Teuton, qu'on n'a pas fait ainsi « avancer la question d'un saut de puce ». Il critiquait vertement ceux qui placent tout leur espoir dans la démocratie, il raillait leur foi « au surnaturel démocratique ». Ne pourrait-on se moquer aussi de la foi au surnaturel socialiste ? S'il est naïf de croire qu'il suffit de remettre à la foule le gouvernement pour obtenir la perfection politique, n'est-il pas encore plus naïf de croire qu'il suffira de lui remettre, outre le gouvernement, l'administration de toutes les choses et la direction de toutes les personnes, pour réaliser la perfection sociale ? Celle-ci, par le sociologue, est autrement vaste et autrement difficile que la simple perfection politique. Si Marx avait raison de blâmer le « clinquant démocratique » à l'usage des masses, que dire du clinquant collectiviste et surtout des promesses du millénaire communiste ? C'est vraiment ici que nous voguons en plein « surnaturel ».

Les socialistes qui prédisent l'abolition de la propriété privée sont, non pas des savants, mais des prophètes : ils emploient dans la critique la méthode de Jérémie, dans la construction, celle d'Isaïe. Comme tous les prophètes, ils mettent à la fois dans leurs oracles trop et trop peu de clarté, trop pour l'imagination et trop peu pour la science. -- Ne faut-il pas, disent-ils,

laisser aux formules le degré d'imprécision nécessaire, pour que « l'incorporation progressive des résultats nouveaux de la recherche scientifique y soit possible »? — Mais la prudence « scientifique » commanderait encore bien mieux de ne pas prononcer une proposition aussi indémontrable que la suivante : — La société future sera collectiviste et communiste. — Tout ce que peut le savant, c'est d'examiner sans parti pris et les données de la nature humaine et les données de la société humaine, pour voir ce qui semble immuable, ce qu'il y a de changeant, en quel sens il est *probable* que se produiront les changements les plus prochains. Quant aux régimes collectivistes et communistes, ce sont des possibilités (ou peut-être des impossibilités) indûment présentées comme un terme marqué d'avance à l'évolution.

Après avoir ainsi invoqué l'évolution pour motiver le droit au silence sur les voies et moyens de la société future, les socialistes actuels invoquent la « révolution » pour renverser la société présente, pour opérer la grande « liquidation sociale » et la redistribution universelle<sup>1</sup>. Les révolutionnaires veulent que, selon les expressions de M. Guesde dans un récent interview du *Matin* (août 1907), le pouvoir politique soit arraché à la bourgeoisie « par tous les moyens, selon les circonstances, depuis le bulletin de vote politique jusques et y compris l'insurrection, qui a été de droit et de devoir bourgeois, et qui est restée de droit et de devoir ouvrier. » L'insurrection est assurément une méthode qui n'a rien de scientifique. De plus, l'utilité des révolutions opérées par les bourgeois est matière à contestation. On s'est

1. Beaucoup de collectivistes ont même une telle horreur des institutions et progrès qui pourraient rendre cette révolution inutile, que, à propos de l'exposition des œuvres philanthropiques, le chef du marxisme en France, M. Jules Guesde s'écriait : « Cette véritable *exposition*, dans le sens judiciaire et infamant du mot, ne fera que fournir au prolétariat humilié et volé de nouvelles raisons et de nouvelles forces pour suivre sa voie révolutionnaire ». » Nous doutons que ce soit là de la « science ».

\* *La Libre*, n.° du 26 août 1898.

souvent demandé si la Révolution de 89 et celle de 48 n'eussent pu être évitées. Mais laissons ces hypothèses en l'air. En tout cas, ces révolutions avaient leur motif dans le déni du droit de participer aux affaires publiques, droit qui appartient à tous les citoyens. De là la guerre latente, puis déclarée. Mais peut-on comparer à l'ancienne monarchie un régime républicain où tous sont armés du droit de vote, du pouvoir de faire triompher légalement leurs idées quand elles seront celles de la majorité? Est-ce là que l'insurrection est le plus sacré des devoirs?

Admettons cependant que, d'ici à quelques années, se produise la « catastrophe », qui obligera à reconstruire la société sur de nouvelles bases : ne serait-ce pas encore le cas de demander quelles sont ces bases et selon quel plan nous reconstruirons? A moins de partager la naïveté des anarchistes, qui disent : Détruisons tout, et tout se reconstruira de soi-même! Ce qui n'a pas encore pu s'arranger depuis des milliers d'années s'arrangera en quelques jours, par la seule vertu de la destruction violente et de la reconstitution spontanée! Descartes disait qu'avant d'abattre sa maison pour en refaire une meilleure, il faut s'assurer un abri provisoire; les révolutionnaires, eux, veulent d'abord abattre nos imparfaites maisons, sans se préoccuper de savoir si, en attendant le palais de leurs rêves, nous ne logerons pas à la belle étoile.

Le palais collectiviste que nous voulons édifier ne sera sans doute pas parfait de tous points, mais on peut démontrer que notre œil n'est pas non plus un instrument parfait, et cependant « nous désirons avoir des yeux. » — Sans doute, mais cette comparaison se retourne contre les socialistes. Ils nous promettent dans l'avenir la réalisation d'un œil idéal en faveur duquel ils veulent que nous renoncions à notre œil présent; l'œil présent, si critiquable soit-il, a l'avantage d'exister et de fonctionner. Qui voudra se le faire arracher par un médecin de Molière pour mettre à la place un œil artificiel, auquel on attribue par hypothèse

toutes les vertus ? Les physiologistes accusent d'imperfection non seulement nos yeux, mais tous nos organes ; il en est qui ont découvert que l'estomac ne sert à rien, d'autres, que l'intestin est chez nous beaucoup trop gros et gênant. Il en est même qui, confiants dans les audaces de la chirurgie, voudraient pratiquer l'ablation partielle de ces entrailles défectueuses, présent de la nature : nous digérerions mieux, nous nous assimilerions mieux les aliments, tout notre organisme en serait rajeuni ! Les amateurs manquent cependant pour le bistouri : on préfère l'intestin et l'estomac séculaires aux organes corrigés par le chirurgien. On voit ce qu'on a, on ne voit pas ce qu'on aurait, et si on ne mourrait pas de l'opération.

Outre la loi de continuité, qui domine la sociologie, les révolutionnaires méconnaissent l'interdépendance ou déterminisme réciproque des phénomènes sociaux. Ils ont beau invoquer l'idée de solidarité comme un fondement du socialisme, ils finissent par la rejeter dans l'application. Ils se mettent en dehors des solidarités organiques qui lient l'avenir au présent : ils croient qu'on peut opérer le changement à vue du régime de la propriété individuelle. En même temps, ils s'affranchissent de tous les liens du quasi-contrat entre les générations passées, les générations présentes et les générations à venir. Ils méconnaissent ainsi les lois de l'organisme contractuel.

On a appelé les utopistes des oiseaux de tempête qui annoncent l'approche orageuse de l'ère nouvelle. — Ces oiseaux ne sont pas toujours, pour le sociologue, des précurseurs de l'avenir. J'accorde que la vérité de demain est souvent le paradoxe d'aujourd'hui : une proposition vraie, quand elle n'est pas liée d'un lien visible aux lois actuellement constatées, paraît étrange et contraire à l'opinion commune. Mais il n'en résulte nullement que tous les paradoxes d'aujourd'hui soient les vérités de demain. Cet honneur n'appartient qu'à un seul, qui est la « pointe subtile » dont parle Pascal. On a mille chances pour une de mettre

à côté. Ce n'est pas en cherchant le paradoxe qu'on trouve la vérité cachée, mais en développant dans leur vrai sens les vérités visibles. Ni les mathématiques, ni la physique ne procèdent par paradoxes, pas plus qu'elles ne procèdent par paraboles et hyperboles.

Non seulement la méthode des socialistes actuels est contraire à la science en général, mais, plus particulièrement, elle est contraire à la science morale. La justice, en effet, veut que nous ne présentions pas à ceux qui souffrent des constructions en l'air comme des certitudes, des remèdes problématiques comme d'infaillibles panacées. Elle veut, que nous cherchions, dans le présent, à améliorer leur sort et à sauvegarder leurs droits. Outre qu'il n'est pas conforme à la sincérité de dépasser ses prémisses dans ses conclusions, il est contre la justice de prêcher le renversement des moyens actuels d'existence et de progrès, si critiquables soient-ils, sans savoir de science certaine par quoi on les remplacera. Il y a là une responsabilité que tout homme *juste* doit envisager avec terreur. Autant le sociologue doit désirer les réformes, autant il doit craindre des cataclysmes dont nul ne peut prévoir les conséquences. Pour ne pas reculer devant l'emploi éventuel de la force, du « fer et du sang », il faut être aussi machiavélique et sceptique qu'un Bismarek, aussi fanatique qu'un Torquemada.

Tout dogmatisme aboutit d'ailleurs au fanatisme. Quand on commence par dire : *Je suis la vérité, la voie et la vie*, on considère comme un devoir d'imposer aux autres la vérité, la voie et la vie : *compelle intrare*. Rendre les hommes heureux et vertueux malgré eux, voilà le problème dont tout fanatisme, religieux ou social, prétend posséder la solution. Quand un croyant se laisse aller, lui aussi, à l'irritation et aux anathèmes, quand il menace ceux qui ne pensent pas comme lui d'être consumés dans le feu éternel, il assume d'avance, sans s'en douter, la responsabilité des bûchers, des massacres et des guerres. Les pages

même de l'Évangile ont été tachées de sang. Que dire des révolutionnaires qui, divisent la société en deux classes, les propriétaires voleurs, les prolétaires volés, et qui poussent les uns contre les autres ? Ils ne voient pas que sur eux retombera le sang versé. Après avoir lutté contre les sauveurs et honni les Bonapartes, ils emploient leurs procédés. Eux aussi se donnent comme des sauveurs ; eux aussi veulent « sortir de la légalité pour rentrer dans le droit » ; eux aussi admettent que la fin justifie les moyens, que le *salut public* réclame la violence et les tueries. La « science » a-t-elle quelque chose à voir dans cette méthode persécutrice, mise au service des dogmes nouveaux ?

Concluons que, malgré la qualification adoptée par Marx, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir à notre époque de socialisme scientifique, encore moins de collectivisme scientifique, encore bien moins de communisme scientifique. Tous ces termes préjugent ce qui est en question ; tous expriment des conclusions non démontrées ; or, la vraie science ne commence pas par conclure. Conclusion anticipée, conclusion sophistiquée.

Bien plus, le socialisme actuel est non-scientifique par nature même et par définition. En effet, est socialiste tout système qui admet que l'abolition de la propriété privée, de l'offre et de la demande, de la légitime concurrence sous les lois de la commune justice, constitue un régime *désirable, possible, certain* dans l'avenir. Or, ce sont trois postulats qui échappent nécessairement à la démonstration, les deux derniers surtout. Un système qui prononce dogmatiquement : « il *faut* abolir, on *peut* abolir, on abolira *de fait* la propriété individuelle », un tel système se place en dehors de la science ; il s'y place encore plus que l'économisme traditionaliste, qui déclare que le régime actuel de la propriété est le seul désirable, le seul possible, le seul qui sera réel dans l'avenir. Le socialisme ne peut être aujourd'hui qu'une *opinion*, vraie ou fausse en elle-même, une *foi*, une figuration d'un avenir inconnu ; il ne

peut pas être de la science. Il n'a donc pas le droit de se parer de cette étiquette, pour persuader à la masse qu'au lieu d'hypothèses il tient la certitude et que, l'avenir lui étant assuré, il peut confisquer le présent. Au point de vue théorique, le socialisme est une construction en grande partie imaginaire, fondée sur des emprunts incomplets et souvent inexacts à l'économie politique, à la sociologie, à l'histoire. Au point de vue pratique, c'est un parti politique, social et religieux quoique anti-religieux, un parti de combat pour qui tous les moyens sont justifiés en vue de la révolution sociale. Ce parti a obtenu d'importantes réformes, dont il faut lui savoir gré; mais ces réformes étaient compatibles avec les doctrines qui lui sont opposées. Scientifiquement, jusqu'à nos jours, le socialisme n'existe pas.

La vraie science sociale n'est à l'avance ni socialiste ni individualiste. Elle étudie d'abord le réel et s'efforce, — tâche déjà énorme — d'en saisir tous les principaux éléments, toutes les lois dominantes, ainsi que les grandes réactions des faits sociaux les uns sur les autres. Quand elle devient sociologie appliquée, elle cherche ce qui est *désirable* au point de vue juridique, moral, économique; puis elle se demande quelles modifications de la réalité sont actuellement *possibles* en vue de cet idéal. Elle peut même se livrer, dans ses inductions dernières, à des spéculations sur la réalité à venir; mais elle les présente comme des conjectures, non comme des faits déjà acquis ou comme des principes évidents au nom desquels on aurait le droit de soulever les peuples. Notre devoir scientifique et notre devoir moral nous prescrivent également d'être réformistes, aussi largement et aussi radicalement qu'il est possible; ils nous défendent de nous enfermer dans des systèmes incomplets, soit économistes, soit socialistes, qui, en se donnant comme le tout, ne peuvent que tromper et fausser les consciences.

---

## CHAPITRE V

### CRITIQUE DU MATERIALISME HISTORIQUE AU POINT DE VUE DE LA SOCIOLOGIE

Le matérialisme historique est la conséquence du matérialisme économique, quoique placé au pôle opposé. Si l'on ne veut pas qu'il en soit l'enfant légitime, disons qu'il en est le bâtard. Les prétendues lois de Malthus, de Ricardo, de Stuart Mill, ont abouti au système de Marx, qui en est l'application. Intérêt économique comme moteur essentiel de l'histoire, concurrence économique, rente de la terre et « surtravail », règne du « capitalisme », lutte des classes, triomphe futur des intérêts matériels les plus nombreux et les plus forts, retour final des instruments de travail à la collectivité : toutes ces théories, comme on l'a souvent remarqué, sont dérivées d'une conception qui applique exclusivement et abusivement à l'humanité les « lois naturelles ».

Le matérialisme historique des Allemands est, en outre, un souvenir incomplet, une reproduction unilatérale des théories dues aux réformateurs français qui furent les précurseurs de la sociologie. Saint-Simon avait eu le mérite de réunir les points de vue physique et intellectuel en une doctrine compréhensive. Selon lui, pour expliquer les changements sociaux, il faut tenir compte, d'une part, des idées communes à une époque, d'autre part, de l'état économique et social, notamment du rapport des classes, qui lui-même se rattache aux modes de

production et de distribution de la richesse, comme aux croyances religieuses et politiques du temps. C'était la vérité même. Mais voyez comme il est difficile à l'esprit humain de s'en tenir à une vue synthétique des choses! Auguste Comte vint, qui ne tarda pas à exagérer l'influence de la science : son positivisme, dans la philosophie de l'histoire, se fit intellectualisme. Plus étroit encore fut le système de Louis Blanc. Ecartant la force des idées, celui-ci ne vit guère que dans l'organisation économique la cause profonde des événements de l'histoire. C'est lui qui formula la fameuse loi de la *lutte des classes*. Les Allemands n'ont fait ici que découvrir la Méditerranée. Mais, selon leur habitude, ils ont poussé la théorie jusqu'aux extrêmes limites que peut atteindre l'esprit de système. Marx et Engels en sont venus à soutenir, sous couleur de science et en vertu d'une théorie préconçue, que l'évolution historique 1<sup>o</sup> dépend tout entière de l'économique, 2<sup>o</sup> n'exprime qu'un *conflit d'intérêts* de classes.

L'économisme collectiviste prétend être *amoral* comme l'économisme individualiste. Karl Marx professe le plus profond dédain pour les *idées* en général, pour les idées morales ou religieuses en particulier. Les réformateurs français avaient dit, non sans raison : — Ce que nous demandons, ce n'est point la « charité », c'est la *justice* ; — les réformateurs allemands disent : — Ce que nous demandons, ce n'est pas la justice, c'est le *pouvoir*. Et ce pouvoir, nous ne le demandons même pas, nous le prenons : par la force même des choses et par l'évolution fatale de l'histoire, le peuple l'aura un jour tout entier.

Tout peut se soutenir ; disons mieux : tout doit se soutenir, — à la condition que l'on y ajoute les restrictions et délimitations nécessaires. C'est ce dont se gardent les auteurs de systèmes : l'étroitesse fait leur force. Qu'y avait-il de vrai dans le matérialisme économique ? — La grande part attribuée, sous le nom d'infra-structure, à l'infra-conscient, qui, jouant un rôle énorme chez l'individu, ne peut pas ne pas jouer un rôle énorme

dans la collectivité. Le *Primo vivere* sera toujours vrai des sociétés comme des hommes ; or, la plupart des fonctions vitales s'exercent en dehors et au-dessous de la conscience claire. Elles engendrent des besoins primordiaux de l'ordre matériel, qui retentissent ensuite dans la conscience sous la forme de sensations et d'émotions, faim, soif, désir de mouvement ou de repos, etc. Des connexions s'établissent entre les organes par l'habitude et par l'hérédité, et ces connexions aboutissent à des tendances fatales, que la conscience constate, qu'elle peut jusqu'à un certain point contre-balancer et diriger, mais dont elle n'est pas l'auteur. La morale est précisément la législation rationnelle des tendances primitivement irrationnelles, la supra-structure élevée par l'intelligence sur l'infra-structure organique. Transportez ces vérités dans l'ordre social, elles y reparaîtront agrandies. Le rôle de l'inconscient et de l'organique s'y montrera considérable, surtout dans l'enfance des sociétés, tout comme il l'est dans l'enfance des individus. Famille, propriété, droit, mœurs, religion, politique, s'organiseront en grande partie sous la poussée des besoins primitifs de la vie. Comme la science économique a surtout pour objet la satisfaction de ces besoins par l'action de l'homme sur le milieu, elle se présentera tenant à la main la clef d'une multitude de problèmes historiques. Mais doit-elle s'attribuer l'explication totale ? Le matérialisme économique est, selon l'étendue qu'il donne à ses affirmations, un truisme ou un sophisme. S'il se borne à soutenir que les conditions économiques exercent la plus considérable influence sur le mouvement social et, grâce aux lois de l'action réciproque, sur tous les faits sociaux, quels qu'ils soient, il prononce une vérité évidente. S'il dénature cette vérité dans le sens *matérialiste*, jusqu'à dire que les besoins d'ordre matériel commandent tout et même expliquent tout, — science, philosophie, morale, droit, — la demi-vérité de tout à l'heure s'enfle en un monstrueux sophisme. En effet, tous les phénomènes objectifs, de quelque nature qu'ils soient, n'agissent qu'en provo-

quant dans les consciences des sentiments, des idées, des impulsions. Si donc les conditions économiques n'influaient pas tout d'abord sur les sentiments humains, elles n'influeraient pas sur les institutions humaines. *Tout ce qui agit sur les sentiments et les impulsions agit sur le mouvement de l'humanité : voilà le vrai principe.* Or il est manifeste que les besoins matériels ne sont pas les seuls à influencer sur nos sentiments; *l'homo œconomicus* n'est pas l'homme tout entier.

Le matérialisme économique parle sans cesse de « déterminisme » ; mais le vrai déterminisme consiste à tenir compte de *toutes* les conditions propres à déterminer le vouloir, soit individuel, soit collectif, selon leur importance et leur degré d'influence. C'est ce que ne fait pas le marxisme. Prendre à part le facteur économique, l'ériger en facteur autonome dont tous les autres dépendent sans qu'il dépende d'aucun, c'est méconnaître la solidarité de tous les facteurs sociaux. Le déterminisme incomplet de Marx s'arrête à moitié chemin. Son matérialisme sectaire, inspiré de Feuerbach bien plus que de Hegel, ne tient pas compte de la réaction des êtres intelligents et sentants sur leur milieu, notamment sur leur milieu social. Certes, on ne trouvera nulle part de purs esprits, ni chez les hommes isolés, ni dans les sociétés où ils se rassemblent ; on pourra donc écrire des volumes sur l'influence des besoins. Mais nulle part non plus on ne trouvera des corps sans aucun sentiment et sans aucune pensée, c'est-à-dire, au fond, des corps sans tête.

Marx répond : « Ce n'est pas la conscience qui fait l'être, c'est l'être qui fait la conscience » ; mais un être conscient de soi, d'autrui et de ses fins universelles, se fait ou se refait lui-même en partie par ses sentiments et ses idées. L'évolution économique n'est pas « un processus objectif » qui s'accomplirait sans nous, comme les mouvements des deux étoiles qui composent *Gamma* de la Vierge ; cette évolution s'accomplit avec nous et par nous ; il dépend de nous de la mieux diriger dans le sens de la justice.

S'il est bien vrai, comme Marx l'a montré, que les instruments de travail sont l'« intermédiaire » entre le travailleur et la matière du travail, d'où proviennent à leur tour ces instruments eux-mêmes, avec l'ensemble des méthodes qui constitue la « technique » ? Ils sont l'intelligence appliquée à la production, disons mieux, la science appliquée ; ils sont des *idées* réalisées. Ne confondons ni la conséquence avec le principe, ni les simples conditions avec les vraies causes. Le moulin à bras, répète Marx, a donné la société féodale, le moulin à vapeur, la société capitaliste. Mais qui a donné le moulin à bras lui-même, puis le moulin à vapeur, sinon l'intelligence, qui en a conçu l'idée ? C'est donc l'*idée* du moulin à vapeur qui a transformé la société ; c'est Watt, c'est Papin, c'est Stephenson. Le progrès social, s'il est par un côté une « question d'estomac », pour parler comme Moleschott, n'est-il pas, par l'autre, une question de cerveau et surtout de cœur ? Le Sermon sur la montagne, qui a contribué à changer la face du monde, n'était-il qu'une transformation de la « technique » industrielle ? N'existe-t-il pas aussi chez l'homme une faim et une soif de la justice ?

La transformation des moyens de production et de la « technique » n'a été qu'une des conditions des métamorphoses sociales ; elle n'en fut jamais la cause suffisante, constante universelle. Même quand il s'agit d'expliquer les formes successives du droit de propriété, si étroitement liées à l'économique, les formes de la production n'y suffisent pas. Ce n'est point « un progrès technique » qui a changé la propriété collective de la *gens* en propriétés individuelles, ni les *latifundia* en propriétés parcellaires. Les institutions de la féodalité n'obéissaient pas seulement à ce que Marx appelle la « pression des rapports économiques » ; elles cédaient à l'influence des souvenirs romains<sup>1</sup>. Si, plus tard, un moment vient où ces institutions tombent, comment expliquerons-nous leur ruine ? Par des procédés tech-

1. Barth. *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*. — Voyez l'appréciation de ce livre par M. Bouglé, *Année sociologique*, Paris, Alcan, 1897.

niques ? Ce sont bien plutôt des idées égalitaires qui l'ont amenée. M. Barth a insisté avec raison sur ces idées et, plus récemment, M. Bouglé a fait voir quelle influence décisive elles ont acquise de nos jours<sup>1</sup>. Un autre exemple frappant a été mis en lumière et tiré du droit pénal<sup>2</sup>. Quand il s'agit simplement du droit civil, les matérialistes ont plus de facilité à réduire les formes du droit à celles de « l'intérêt économique » ; mais, quand il s'agit du droit criminel et, par exemple, de l'adoucissement des peines, il faut bien faire intervenir la force des idées et des croyances, soit religieuses, soit philosophiques, soit scientifiques et sociologiques. Les convictions relatives à la responsabilité, à la nature de l'individualité, à l'égalité des sanctions pour les délits égaux quels que soient les coupables, à la suppression de la torture comme psychologiquement absurde et moralement inique, l'agitation actuelle à propos de la peine de mort, etc., ne sont pas des idées industrielles ou agricoles. La question juridique n'est pas une question économique.

De même, aux yeux du sociologue, l'évolution des sciences domine, loin de la subir, l'évolution économique. Si l'industrie humaine, par exemple, est allée « de la manufacture à la machinofacture », comme Marx le soutient avec tous les économistes, c'est que la découverte des machines par les savants a rendu ce progrès possible. Remonter à l'histoire des idées, à leur suite logique, aux inventions mêmes qui produisent tout d'un coup du nouveau en se servant de l'ancien, ce n'est pas « s'agenouiller devant le mystère ». Il n'y a aucun mystère dans la série des découvertes mathématiques, et cependant, sans Leibniz et Newton, le calcul infinitésimal n'aurait pas été inventé au xvii<sup>e</sup> siècle, quel que fût alors l'état social. S'il existe pour les opérations chirurgicales une nouvelle technique, c'est en vertu des nouvelles idées de Pasteur et de Lister. Ce ne sont pas les conditions économiques

1. *Les idées égalitaires*, Paris. Alcan. 1900.

2. Barth. *Ouv. cité*.

qui ont fait découvrir les microbes. L'invention de la photographie n'était pas possible, à coup sûr, chez les Romains, encore moins chez les Perses : elle exigeait certaines conditions de milieu ; mais suffit-il de décrire, avec Marx, les nouveaux procédés de production pour rendre compte d'une telle découverte ? Niepce de Saint-Victor et Daguerre n'y sont-ils pour rien par leurs observations et par leurs raisonnements ? — La question scientifique n'est pas une question économique.

La loi sociologique des trois états, énoncée par Auguste Comte, contient une forte part de vérité ; une fois rectifiée, elle pourra être plus exacte encore ; mais, sous quelque forme qu'elle soit présentée, elle mettra toujours en lumière l'importance sociale des transformations de la croyance scientifique et philosophique, par conséquent des idées. Celles-ci jouent dans l'histoire un rôle souvent plus grand que les besoins matériels. Ces besoins, s'ils étaient seuls, seraient toujours à peu près les mêmes, mais le développement de l'intelligence et de ses idées crée des besoins nouveaux, des aspirations nouvelles à un idéal toujours plus élevé. Et c'est ainsi qu'a lieu le progrès. L'idée, loin d'être simplement un reflet, est elle-même un foyer de lumière, de chaleur et de mouvement.

Les religions et leur histoire, non moins que le développement des sciences théoriques, sont la grande pierre d'achoppement du matérialisme de Marx. Comment par de simples besoins économiques plus ou moins transformés, nous expliquera-t-on, qu'à un certain moment de l'histoire des hommes sont allés prêchant par le monde : « Le Christ est mort pour ouvrir la vie éternelle ? » Comment expliquera-t-on le dévouement des martyrs, l'histoire de Paul de Tarse, les luttes religieuses, le triomphe des idées relatives à la vie future ? Le lien avec la technique industrielle est ici bien lâche et bien éloigné. Tout se tient dans l'univers, mais ce principe, bon à tout, n'explique rien.

Les religions primitives elles-mêmes n'ont nullement pour contenu des idées économiques concernant les

rapports de production ou d'échange dans le monde humain : ces rapports, comme M. Durkheim l'a fait voir, ne sont pas alors développés ; le monde économique existe encore à peine<sup>1</sup>. Ce qui existe, ce qui attire l'attention des tribus sauvages ou barbares, ce qui excite leurs craintes ou leurs désirs, c'est le monde matériel et le monde animal, c'est la Nature avec ses forces ou ses êtres, les uns bienfaisants, les autres malfaisants, le lever ou le coucher des astres, la tempête, l'orage et la foudre, tout ce qui est journalier ou exceptionnel. Ce qui attire encore l'attention, ce sont les conditions communes de vie et de défense, de sympathie et d'antipathie. A propos du monde extérieur, les premiers hommes se sont fait des représentations mythiques qui n'avaient rien à voir avec la technique, ni même avec l'économie industrielle. Les idées religieuses sont des synthèses de conceptions et de sentiments, organisés selon des lois d'imagination et d'association qui ne rentrent nullement dans le déterminisme économique : ce sont des formes du déterminisme psychologique. Vouloir ramener au mouvement économique l'essor de ces croyances, — comme aussi celui de la science, qui a commencé dès les premières inductions et prévisions humaines, dès les premières accumulations et généralisations d'expériences, — c'est prendre une partie de l'évolution sociale pour le tout.

Afin de rattacher le sentiment religieux à l'évolution économique, on a prétendu que ce sentiment était le « besoin économique renversé ». Le sentiment religieux varie, dit-on, en raison inverse du bien-être matériel : on est d'autant plus mystique qu'on est plus misérable ; les périodes de calamité sont des périodes de foi ; le sentiment religieux est donc « le substitut du besoin économique<sup>2</sup> ». — Non, mais ce sentiment est une consolation de la misère qui enveloppe toujours une forte part d'injustice sociale. Les âmes cherchent alors

1. *La Division du travail social*, Paris, Alcan, 1890. — Cf. Guyau, *L'Irréligion de l'avenir*, livre I.

2. Lacour, *De l'histoire considérée comme science*, p. 26.

une compensation idéale aux souffrances matérielles, une raison d'espérance au milieu de la réalité désespérante; quoi de plus simple psychologiquement? Ce n'est pas un motif pour changer le besoin d'idéal en besoin économique, pas même en « substitut » de ce besoin. En dépit du matérialisme historique, les hommes ne sont pas seulement unis ou divisés par des intérêts de production ou de consommation: ils sont unis ou divisés par des idées-forces et par des croyances. De ces croyances mêmes dérivent des modes particuliers de groupements, souvent plus forts et plus durables que ceux qui naissent des besoins matériels. Une association de puritains est aussi *sociale* et l'est même plus qu'une association coopérative de boulangerie. — La question religieuse n'est pas une question économique.

Le développement de l'esthétique et celui de la philosophie sont encore plus impossibles à expliquer par le matérialisme de Marx. L'art et la spéculation métaphysiques ont, en effet, un caractère essentiellement désintéressé. Aussi doutons-nous que M. Kautsky, le marxiste bien connu, ait logiquement déduit les croyances pessimistes de Schopenhauer de sa condition de « rentier inquiet et poltron »: tout comme il est douteux que M. Lafargue ait solidement rattaché le dogme de l'Immaculée Conception à l'infrastructure économique. D'où vient le dogme calviniste de la prédestination? Eugels va vous l'apprendre. Ce dogme a son origine dans ce fait économique que, en affaires, le succès ou la ruine dépendent de circonstances fatales et indépendantes du mérite individuel? Quoi de plus simple, et surtout de plus simpliste. Un marxiste réformé, M. Labriola, s'est écrié: — « Seuls les niais pourraient réduire l'histoire des arts à l'arithmétique commerciale et croire qu'ils interprètent *la Divine Comédie* en l'illustrant avec les factures des marchands florentins. » La question esthétique et la question métaphysique ne sont pas des questions économiques.

Quant à la morale, objet principal du débat, elle renferme une partie philosophique et esthétique; elle a une

portée universelle et désintéressée qui l'élève encore plus que tout le reste au-dessus des besoins matériels. Les marxistes répondent : — « Une *idée morale* ne peut agir dans le monde d'une manière réelle et efficace que « le jour où l'application de l'idée contraire apparaît comme odieuse par suite d'abus atroces <sup>1</sup>. » — De là on veut conclure que l'économie politique a un double rôle. D'une part, elle fournit les phénomènes où éclate « le conflit qui va donner lieu aux nouvelles combinaisons morales » ; on peut donc dire que « les *préformations économiques* » sont une condition de tout changement moral. D'autre part, l'économique nous impose un certain nombre de jugements élémentaires tout faits : ce sont ceux qui constituent « le système des idées morales justificatrices des conditions les plus communes de notre existence matérielle ». — Nous répondrons à notre tour : 1<sup>o</sup> les phénomènes de conflit moral ne sont pas tous, ni toujours, des phénomènes *économiques* ; la haine d'un individu contre un autre, par exemple, la jalousie, la violence, l'égoïsme, etc. ; 2<sup>o</sup> ce n'est pas l'économie politique qui, à elle seule, impose un certain nombre de jugements élémentaires justifiant les conditions élémentaires de la vie en commun, car il y a bien d'autres conditions de vie commune à considérer pour le sociologue que celles de la production ou de l'échange. Enfin, ce n'est pas au nom de la *production* en tant que telle qu'on loue ou blâme certains modes de production comme moraux ou immoraux, justes ou « odieux ». De ce que la morale s'applique à des conditions sociales et même matérielles, conclure qu'elle rentre elle-même dans le matérialisme économique, ce serait faire un paralogisme. Il est temps d'abjurer l'idolâtrie de l'économie politique : ce sont les relations sociales les plus simples qui ont donné lieu aux relations morales les plus simples, mais ces relations ne concernent pas nécessairement la production, l'échange ou la consommation. La sympathie, l'intérêt de la défense commune, les rapports de la mère à l'en-

1. M. G. Sorel. *Devenir social*, 1897, p. 757.

fant, ceux des enfants entre eux ne sont pas des relations *économiques*, à moins que, par un abus de mots vagues, on ne fasse tout rentrer dans l'économie politique. De nos jours, ce qui a porté au premier rang la question sociale, c'est le progrès accompli par l'idée-force de la *dignité humaine* et par celle de l'*égalité humaine*, bien plus encore que la condition des ouvriers, qui n'est pas pire qu'autrefois, tout au contraire. La question morale n'est pas une question économique.

Nous accordons d'ailleurs que, dans les questions d'organisation sociale et de réformes, la morale agit rarement par sa propre vertu : l'idée de justice, à elle seule, est trop souvent impuissante contre les intérêts avec lesquels elle entre en lutte. « Depuis quand, dit éloquemment M. G. Sorel, a-t-on reconnu l'immoralité des abus des fabriques ? Depuis que les prolétaires ont été assez *forts* pour avoir *droit à la morale*<sup>1</sup>. » Et le même auteur ajoute que des personnes « considérées comme hautement morales » emploient encore toutes sortes de moyens pour se soustraire aux lois protectrices de la femme et de l'enfant. Rien n'est plus vrai ni plus triste. Mettons donc la force du côté du droit, sans soutenir pour cela que la force ou l'intérêt crée le droit.

La politique même n'a pas été exclusivement dirigée par l'économie politique : elle a subi, elle subira de plus en plus l'influence des doctrines morales. Quel est le peuple qui, sans changer ses idées-forces directrices, a pu changer ses institutions et son mode de civilisation ? L'histoire ne nous en révèle aucun. Faut-il rappeler une fois de plus aux marxistes comment les idées philosophiques du XVIII<sup>e</sup> siècle, jointes sans doute aux abus de l'ancien régime et aux souffrances qui en résultaient, ont *dirigé* la Révolution, transformé le régime juridique, économique, social ? Tout est-il faux dans la théorie de Taine qui fait sortir la Révolution française, en ce qu'elle a d'intellectuellement caractéristique, d'une notion universelle de l'*humanité* ? Il oublie d'ailleurs d'y

1. *Devenir social*, *id.*, p. 756.

ajouter l'idée inséparable d'une *justice humaine*, qui, s'appliquant à des hommes en société, ne peut pas ne pas être une *justice sociale et réparative*. Nous ne méconnaissons point que, si la Révolution fut une révolte de la conscience, elle fut aussi une révolte des intérêts et même, si l'on veut, des estomacs; mais quel moraliste a jamais prétendu séparer la justice d'avec une distribution équitable des charges sociales et des intérêts sociaux, y compris les aliments? On n'est pas juste abstraitement, on est juste dans le domaine des intérêts, là où se trouve une occasion d'exercer la justice aux dépens de l'égoïsme.

La vérité est que l'histoire, à l'origine des grands changements accomplis dans la civilisation, nous montre des prêtres, des prophètes, des philosophes, des moralistes, des légistes, des savants de tout genre, des individus inventeurs d'idées et inventeurs d'institutions conformes à ces idées. Ihering a dit, — et Marx eût applaudi à ses paroles : — « Personne ne saurait plus songer à tirer dialectiquement les lois de l'histoire d'une Raison intemporelle qui n'aurait ni faim ni soif, ni chaud ni froid »; mais, ajouterons-nous, on ne doit pas non plus prétendre tirer les lois de l'histoire d'un appétit étranger à tout idéal, qui ne connaîtrait que la faim et la soif, le chaud et le froid du corps.

Marx a réfuté lui-même son matérialisme historique, en se voyant obligé à la fin de rétablir dans l'histoire le rôle des théories et par conséquent des idées. « La théorie même, dit-il, devient une force matérielle aussitôt qu'elle pénètre les multitudes. » Le mouvement populaire, en effet, coïncide avec l'établissement des écoles populaires et la diffusion de la culture. D'une part, sans l'idée et le sentiment de la dignité humaine, on ne peut réveiller les classes laborieuses de leur sommeil séculaire, d'autre part, en faveur de la classe ouvrière, il faut faire la conquête *spirituelle* des éléments supérieurs de la classe élevée<sup>1</sup>. Toutes choses qui ne

1. Voir à ce sujet le livre de M. Chiappelli : *Socialismo e pensiero moderno*.

peuvent être l'œuvre ni des seuls ouvriers, ni des seuls intérêts économiques. C'est donc aux esprits désintéressés et aux idées que le *matérialisme* utilitaire est obligé de faire appel.

Par une sorte d'inconséquence finale, Marx dit dans les *Annales franco-allemandes* de 1844, que le degré de culture représenté chez un peuple par une certaine structure économique peut être représenté chez un autre, à défaut d'une structure aussi avancée, par un *système philosophique*, — sans doute le sien ou, tout au moins, celui de Hegel! — Il veut ainsi faire admettre que l'Allemagne, grâce à ses philosophes et malgré son état social actuel, est mûre pour la grande Épiphanie collectiviste; mais, au fond, il renie son propre système : renversant l'ordre des facteurs, il place l'idée avant le fait.

Si l'explication du passé que nous propose le matérialisme économique est inacceptable, combien sont plus fausses encore ses prédictions pour l'avenir! Une loi sociologique de l'histoire nous montre que l'humanité se dégagera de plus en plus du milieu matériel, dont l'animal demeure esclave. Le mérite même de Marx est d'avoir prouvé que l'ensemble des instruments et outils imaginés par le travail humain constitue un « milieu nouveau » entre la nature et la pensée. Pourquoi donc Marx s'arrête-t-il en chemin? De même que l'homme s'est de plus en plus affranchi du milieu naturel, de même il s'affranchira progressivement du milieu artificiel qu'il a lui-même créé par sa technique; il s'affranchira aussi du milieu économique, pour s'élever peu à peu dans un domaine tout intellectuel d'idées et de sentiments. Plus la société humaine avance, moins elle subit la domination des besoins industriels et des procédés destinés à les satisfaire, plus il devient vrai que les idées ne sont pas seulement créées par des intérêts, mais, selon la belle expression de G. Tarde, « créatrices d'intérêts nouveaux »; et c'est là précisément, selon nous, ce qui fait leur « force ». Comment cette grande loi de la sociologie ne se vérifierait-elle pas dans

l'humanité, alors que les sociétés animales elles-mêmes ne sont pas explicables par des raisons de pur intérêt économique, alors que la *sympathie*, l'*attrait du semblable pour le semblable*, l'*imitation* et la *tradition*, parfois même l'*invention* et l'*initiative* jouent déjà un si grand rôle chez les castors, les abeilles ou les fourmis<sup>1</sup>? Ici encore, le matérialisme de Marx veut faire descendre l'homme au-dessous de la bête.

Le vice moral du socialisme matérialiste, c'est que, tout en parlant sans cesse de la Société, il ne voit dans l'histoire et ne poursuit dans la pratique que l'enflure de l'individu, la « légalisation de ses appétits », la divinisation de ses jouissances. Essentiellement individualiste dans sa fin, il n'est socialiste que dans ses moyens. Pour faire le bonheur des hommes, il croit que l'on ne peut compter sur les individus mêmes, sur leur libre développement selon les règles communes de la morale et du droit. L'individualisme communiste, — car tel est son vrai nom, — se forme ainsi un idéal inférieur du progrès social. Le placer, comme avait fait Bentham, dans le plus grand *bonheur* du plus grand *nombre d'individus*, c'est supposer résolue la question morale en faveur du pur hédonisme ou du pur utilitarisme; c'est admettre que l'idée de perfection supérieure n'a rien à voir dans notre conduite, n'a joué aucun rôle dans l'histoire des sociétés; c'est laisser en suspens le problème des rapports entre bonheur et perfectionnement. De plus, le bonheur même reste sans définition; comment donc savoir si le vrai bonheur est uniquement « individuel »? Les socialistes devraient être les premiers à reconnaître que la félicité enveloppe une partie sociale, universelle même; que les individus ne valent pas seulement par ce qui les *pose* en eux-mêmes et les *oppose* aux autres, par ce qui en fait des unités séparées, des monades isolées, mais, au contraire, par ce qui les rapproche et les unit. Or, ce qui les fait penser ensemble, c'est la science et la philosophie; ce qui les fait sentir

1. Voir, dans nos *Eléments sociologiques de la morale*, le chapitre consacré à la morale chez les animaux.

ensemble, c'est l'art; ce qui les fait vouloir et agir ensemble, ce sont les idées morales. Ne sont-ce pas là des valeurs supérieures à l'intérêt de l'individu et à l'intérêt du plus grand nombre d'individus?

## II

### LA LUTTE DES CLASSES

Le second dogme essentiel du socialisme matérialiste est la lutte des classes. La grande tradition française avait vu dans la société l'union et la sympathie en vue des idées universelles; l'école allemande de Marx y voit une bataille de castes pour la possession des biens matériels et elle sacre souveraine la caste « prolétaire ».

La lutte des classes existe assurément sur un grand nombre de points. Le mérite de Louis Blanc et Marx est d'avoir mis ces points en lumière, non sans d'énormes exagérations. Mais, en premier lieu, la lutte des classes n'est qu'un cas particulier de la lutte universelle et de l'universel antagonisme des intérêts. Les individus rivalisent et luttent entre eux aussi bien que les classes, qui elles-mêmes ne font que totaliser les luttes individuelles. Que dire des luttes entre les nations? En second lieu, la lutte universelle tient aux nécessités mêmes de la vie, à la concurrence pour l'existence, pour le bien-être et le bonheur. Comment donc le socialisme matérialiste espère-t-il la supprimer par un simple arrangement des mécanismes sociaux, dont la direction serait désormais confiée à la société? Croire qu'il suffit d'abolir la propriété privée pour supprimer la lutte entre les égoïstes, n'est-ce pas méconnaître la racine profonde des rivalités humaines?

Enfin et surtout la lutte n'est, pour le sociologue, qu'un aspect des relations sociales, non le seul ni le plus important. Un autre aspect essentiel est la solidarité et, en particulier, celle des classes. Nous sommes

tous solidaires *avant* d'être rivaux et *plus* que nous ne sommes rivaux. Des trois grandes sphères de l'économique, production, distribution et consommation, la première est le principal domaine de la solidarité. Ne sommes nous pas tous intéressés à ce que la production des richesses de toutes sortes soit aussi abondante qu'il est possible? La rivalité ne commence véritablement qu'avec la distribution en vue de la consommation, cette dernière étant, de sa nature, individuelle. S'il n'y a pas d'abord des biens à partager, nous ne nous disputerons pas pour la répartition. Tous les antagonismes sont ainsi précédés de liens de solidarité, même dans l'ordre matériel. Que serait-ce si nous passions à l'ordre des choses intellectuelles et morales? C'est ici que nos vrais intérêts ne font qu'un. La classe prolétaire n'a donc, à aucun point de vue, le droit de s'ériger en antagoniste absolue de la classe possédante. Ici comme partout, le point de vue scientifique, méconnu du socialisme « scientifique », est celui de l'interdépendance.

Ajoutons que la division simpliste de la société en deux classes est inadmissible. Où sont les purs prolétaires et les purs capitalistes? Surtout dans les pays démocratiques, c'est la classe *moyenne* qui l'emporte, si bien qu'il n'y a guère de vrais prolétaires et que les vrais capitalistes sont une minorité toujours décroissante.

Parler sans cesse de la classe du prolétariat comme ayant tous les droits, c'est faire de l'aristocratie à rebours; c'est élever une fraction au-dessus des autres et s'occuper de ses intérêts aux dépens des autres. Cette classe est la plus nombreuse, sans doute: elle n'est pas *le tout*. Ce n'est pas ma faute si je n'ai pas l'honneur d'être prolétaire, ou si, l'ayant été, je ne le suis plus grâce à un travail persévérant et opiniâtre. Les prolétaires n'ont pas plus que les autres le droit de dire: la nation c'est moi, l'humanité c'est moi. Le matérialisme économique se met en opposition avec ce principe de la Révolution française qui déclare abolie toute division de la société en « classes ». A la religion du droit divin il

substitue ce que Proudhon appelait la religion de la misère. La lutte des classes, sanctifiée par le marxisme, comme la concurrence des individus l'avait été par l'école de Manchester, n'est toujours que la guerre transportée à l'intérieur, plus odieuse et plus inexpiable; c'est la patrie remplacée par quelque chose de plus fermé et de plus exclusif : l'intérêt du groupe prolétaire devenu la seule patrie. L'étranger et l'ennemi, c'est le propriétaire. Mais, quand même la lutte en vue de la puissance et de la jouissance serait vraiment la loi de l'humanité, est-il prouvé que le triomphe final de la multitude nous amènera un état meilleur? Les nouveaux vainqueurs vaudront-ils mieux que les anciens, et la nouvelle servitude sera-t-elle plus douce parce qu'elle sera la toute-puissance du nombre? Les marxistes eux-mêmes ont sans cesse à la bouche, autant que M. Sighele ou M. G. Le Bon, l'infériorité des « foules », de la « mentalité collective »; comment donc la sagesse et la justice régneront-elles si la foule devient toute-puissante? Comment les esprits inférieurs auront-ils le privilège de réaliser l'ordre supérieur? On peut se demander si, le jour où l'autorité sera exercée non plus par la classe moyenne, mais par la masse ouvrière, dont l'éducation sera toujours et nécessairement moindre, les abus disparaîtront par enchantement, et si la « dictature du travail manuel » sera moins oppressive que la « dictature du capital ».

Le réformisme sociologique admet que la classe des prolétaires modernes, à demi affranchie dans l'ordre politique, aspire justement à l'affranchissement économique », qu'elle prétend justement à l'indépendance, au bien-être, au plein exercice de toutes ses facultés. Tocqueville a dit : « Il est contradictoire que le peuple soit à la fois souverain et misérable. » Mais les collectivistes ajoutent sans preuve, avec Marx, que, dans le système de la propriété individuelle, la propriété est à *jamais* le privilège d'une minorité; d'où ils concluent que les travailleurs ne pourront arriver tous à la propriété qu'en révolutionnant, comme dit M. Jaurès, le système

même de la propriété. Les mots vagues : privilège, « révolutionner », etc., déguisent la pétition de principe contenue dans le socialisme collectiviste et communiste. Le régime de la propriété peut *évoluer* socialement vers la justice ou même, avec le temps, être « *révolutionné* » de bien des manières sans pour cela aboutir au collectivisme, encore moins au communisme : et cependant les collectivistes et communistes parlent toujours comme si une seule solution du problème, la leur, était possible et juste. *Il faut*, par exemple, — si l'on en croit certains articles publiés par M. Jaurès, un idéaliste qui s'inspire trop du matérialisme de Marx, — il faut que tous les moyens de production, les usines, l'outillage, le sol deviennent la propriété de la communauté sociale, qui en déléguera l'usage aux travailleurs organisés et affranchis. — C'est là une affirmation dont il *faudrait* faire la preuve. — Les prolétaires, ajoute-t-on avec Marx, *ne* peuvent parvenir à l'entier développement humain « *que* par la propriété communiste », *néglation* de la propriété capitaliste et bourgeoise. — C'est encore ce qu'il *faudrait* prouver et ce qu'on se dispense de prouver. — La « loi de croissance » du prolétariat moderne est « *en contradiction absolue* avec le système de propriété sur lequel repose la classe bourgeoise ». Cette contradiction absolue ne serait-elle point une invention de la dialectique marxiste ? Il y a « lutte essentielle, interne, fondamentale des deux classes ». — Nous avons vu, au contraire, que la lutte, ici comme partout, est accidentelle et provisoire. — Il serait puéril d'attendre de la classe en possession « qu'elle se dépouille elle-même de son privilège, qu'elle renonce spontanément à ce qu'elle considère comme son droit » ; elle pourra, ou par philanthropie ou sous la pression des événements, « consentir telle ou telle réforme, tel ou tel sacrifice », mais quand il faudra *faire le saut*, franchir le pas décisif, *passer du système capitaliste au système communiste*, « elle résistera de toutes ses forces ». — Elle aura bien raison, car ce passage du régime actuel au régime communiste, sans transition, serait un « saut

mortel », d'ailleurs impossible. — C'est donc « de lui-même », — entendez d'une révolution faite par lui, d'une « catastrophe » ou d'un déluge (qui pourrait être un déluge de sang) que « le prolétariat doit attendre le salut » ; il ne doit être « une annexe, une dépendance d'aucun parti bourgeois » ; il doit « se constituer en parti distinct, en parti de *classe*, en parti socialiste ». C'est ainsi que les idéalistes eux-mêmes empruntent à Marx la lutte de classes substituée au développement régulier et évolutionniste de la propriété. Cette guerre de classes, assure-t-on (toujours sans preuve) « est le principe, la base, la loi même du parti socialiste ; ceux qui n'admettent pas la lutte de classes peuvent être républicains, démocrates, radicaux ou même radicaux socialistes ; ils ne sont pas socialistes ». Tel est le credo en dehors duquel il n'y a point de salut et qui n'est pourtant encore qu'une affirmation gratuite. — Reconnaître la lutte de classes, c'est dire que « dans la société d'aujourd'hui il y a deux classes, la bourgeoisie capitaliste et le prolétariat », qui sont « dans de tels rapports que l'entier développement de l'une suppose la *disparition* de l'autre ». Une pareille antithèse, nous l'avons vu n'existe que dans l'ontologie abstraite qui roule sur l'entité bourgeoisie et sur l'entité prolétariat, sur l'entité capital et sur l'entité travail, considérés comme deux absolus antinomiques. En fait, nous sommes tous capitalistes par rapport à quelqu'un, travailleurs par rapport à quelqu'un. Le capital n'est pas tout entier à un pôle, la main d'œuvre tout entière à l'autre pôle. Les « classes » séparées sont des abstractions : tout est ouvert et tout circule de l'une à l'autre. La « lutte des classes » aboutit à la trop célèbre définition du socialisme : « ce grand souffle de haine », et à l'axiome : « la haine est créatrice ». Nous ne saurions, pour notre part, admettre cet évangile à rebours. Pour le sociologue réformiste, comme pour le moraliste, ce n'est pas la haine, c'est l'union fraternelle qui doit exister entre la tête et les bras, entre le travail intellectuel et le travail manuel, entre l'invention initiatrice et l'imitation reproductrice, entre le

travail solidifié du passé et le travail fluide du présent. Ce n'est pas non plus la force qui est « l'accoucheuse des sociétés », c'est la science, et la science ne vit que par la liberté individuelle, bien qu'elle soit la grande source des richesses collectives.

### III

#### LE COLLECTIVISME ET LE COMMUNISME FINAL

Le troisième dogme du marxiste est l'affirmation que la société future sera collectiviste et même communiste. Selon Marx, le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. L'appropriation capitaliste, conforme au mode de production capitaliste, constitue la première négation de cette propriété privée qui n'est que le corollaire du travail indépendant et individuel. Mais la production capitaliste engendre sa propre négation. C'est la négation de la négation, qui rétablira la *possession commune* de tous les moyens de production, y compris le sol.

Marx fait ainsi de la dialectique hégélienne et joue avec les notions, ou même avec les mots. Qu'est-ce que *l'appropriation capitaliste*? En quoi le capital est-il essentiellement une négation de la propriété privée et du salaire dû au travailleur? On ne doit pas faire entrer des abus accidentels dans la définition essentielle. En quoi la propriété engendre-t-elle sa propre négation, qui devient une négation de la négation? — Parce que ses abus provoquent une réaction du salaire contre le capital. — Mais il en est ainsi des abus de toutes choses, sans qu'il y ait besoin, pour l'expliquer, de faire de la dialectique à outrance. La négation de la négation, l'affirmation nouvelle, troisième moment du procès dialectique, serait, selon Marx, non la propriété privée, mais la « propriété individuelle » consistant dans la « communauté » absolue. Bel exemple de l'identité des con-

tradictaires ! Mais qui croira que la propriété individuelle consiste à n'être propriétaire qu'avec la communauté et dans la communauté ? à n'être propriétaire qu'avec la totalité des Français ou, pour être logique, qu'avec la totalité des humains ? Si le marteau du forgeron est le marteau du genre humain, ou, tout au moins, de la vaste communauté dont le forgeron fait partie, il n'y a plus propriété individuelle : aucun tour de passe-passe dialectique ne nous persuadera que cette manière de posséder, ou plutôt de ne pas posséder, est une propriété.

La prédiction finale du communisme par Marx est en contradiction avec la méthode expérimentale et avec les données historiques. Vous répétez à satiété que le moulin à eau nous a donné la société féodale, que le moulin à vapeur, impossible à *prévoir* sous la féodalité, a donné la société capitaliste ; comment donc vous serait-il possible aujourd'hui de *prévoir* quelle forme de société donnera le moulin à électricité et « le moulin qui succédera à ce moulin<sup>1</sup> » ? Les futures découvertes de la science et leurs répercussions sur l'organisation sociale restent pour nous, comme on l'a fort bien dit, « le livre aux sept sceaux ».

Selon Marx, en même temps que la concentration capitaliste, notre époque voit se développer, sur une échelle toujours croissante, l'application de la *science* à la *technique*, la transformation des *outils individuels* en instruments qui ne peuvent exercer leur puissance que par l'usage *commun*. — Sans doute ; mais ne jouons pas sur le mot *commun*. Ce terme ne désigne pas nécessairement la communauté socialiste ou communiste ; il s'applique tout aussi bien à n'importe quelle association d'hommes travaillant *en commun*. A vrai dire, le travail absolument *isolé* et *individuel* est très rare. Dès le début de l'humanité, on a travaillé à deux, à trois, à quatre, en commun. De ce que la libre coopération est vieille comme le monde, il ne résulte pas que le collectivisme et le com-

1. Voir à ce sujet les belles études de M. J. Bourdeau sur le socialisme.

munisme, c'est-à-dire la coopération forcée et réglementée par l'administration, soit l'idéal scientifique de l'humanité. De tels raisonnements n'ont rien de conforme à la vraie méthode. Il est impossible de prouver que le communisme, en fait et en droit, soit l'aboutissant du mouvement historique et même de la lutte actuelle des classes. Le marxisme, au lieu de la méthode expérimentale, se contente de la spéculation abstraite jointe à l'empirisme révolutionnaire.

---

## CHAPITRE VI

### LA QUESTION MORALE N'EST-ELLE QU'UNE QUESTION SOCIALE ÉTHIQUE DU SOCIALISME MATÉRIALISTE

I. — A ceux qui soutiennent, comme M. Ziegler, que la question sociale est une question morale<sup>1</sup>, les socialistes répondent : « C'est, au contraire, la question morale qui est une question sociale. » Nous avons vu les socialistes de l'école matérialiste, renchérissant sur les autres, supprimer entièrement la question morale pour la remplacer par la question sociale, qu'ils réduisent elle-même à la question économique ou, plus précisément, à « une question d'alimentation<sup>2</sup> ». Recherchons s'il n'y a aucune utopie à compter sur le mécanisme social pour produire du dehors la justice sociale et même pour remplacer la moralité au cœur des hommes.

#### I

##### LA MORALE REMPLACÉE PAR LES INSTITUTIONS SOCIALES

Hegel avait déjà représenté le « système des besoins » comme la base de la société civile. C'était « l'infrastructure économique » dont Marx devait parler<sup>3</sup>. Mais

1. Ziegler, *La Question sociale est une question morale*, Paris, Alcan, 1899. Voyez aussi Ch. Secrétan, *La Civilisation et la Croyance*. Paris, Alcan, 1899.

2. Prof. Talamo, *Rivista internazionale di scienze sociali*, janvier 1899.

3. Voir chapitre précédent.

Hegel ne voyait là que le premier « moment » d'une dialectique idéaliste qui s'élève peu à peu des fatalités naturelles à la libre vie de l'esprit, qui est la vie morale. Pour la dialectique matérialiste de Marx, au contraire, nous avons vu que les idées morales sont les masques que prennent les besoins et intérêts. Engels, dans son écrit sur Feuerbach, réduit l'éthique à la lutte des classes : l'amour du prochain est pour lui une « vieillerie ». Lutte et révolution, voilà la seule méthode raisonnable. « De la révolution, non de la morale, viendra l'égalité. » En appeler à la morale et au droit, « ne nous fait pas avancer scientifiquement d'une seule ligne ». La « science » économique ne peut voir dans l'agitation morale, même si elle est légitime, « aucune raison démonstrative, mais seulement un symptôme ». Et Calwer ajoute : « Ces paroles d'Engels devraient être affichées dans le bureau de rédaction de toute feuille du parti. »

La question économique supprimera d'abord la question juridique et rendra les lois inutiles. Selon M. Van Kol, un jour viendra où la société pourra se passer de tout système juridique, où le communisme devenu anarchique réalisera sur terre la plus complète liberté. L'administration sera confiée aux meilleurs : les chefs représenteront la volonté collective, et tous les citoyens n'auront d'autre but que le bien commun. M. Vandervelde aspire, lui aussi, « à la communauté anarchiste, débordante de fraternité et de richesse, où chacun, faisant ce qu'il voudrait, comme dans l'abbaye de Thélème, donnerait selon ses forces et prendrait selon ses besoins<sup>1</sup>. »

Avec le droit disparaîtra la religion. Un temps viendra, selon Marx, où, la science étant souveraine, le sentiment religieux sera devenu inutile. Le « reflet religieux du monde réel » s'évanouira alors ; mais il ne pourra se dissiper que « lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec

1. *Le Socialisme en Belgique*, p. 283.

la nature ». La vie sociale « ne sera dégagée du voile mystique qui en dérobe l'aspect que le jour où s'y manifesterà l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social ».

Enfin la morale, qui est la dernière des religions, deviendra superflue. Selon le gendre même de Marx, ce qu'on appelle la morale tombe, ainsi que tous les autres phénomènes de l'activité humaine, sous cette loi du matérialisme économique formulée par le Maître : « Le mode de production de la vie matérielle domine, en général, le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. » Il y a bien quelques sentiments dits moraux, comme l'amour maternel, qui ont moins une origine économique que purement physiologique. Avec certains naturalistes<sup>1</sup>, M. Lafargue pense « qu'une des premières causes de l'instinct maternel chez les mammifères est le besoin organique de se débarrasser du lait qui tuméfié et endolorit les mamelles ». Quoi de plus simple ? Quant aux origines humaines de l'idée de justice, elles sont la passion de la vengeance et le sentiment de l'égalité ; les origines sociales de cette même notion se ramènent à la propriété privée. Ce sont d'ailleurs les besoins économiques qui font naître toutes les idées abstraites, y compris celles de la morale. « Le troupeau fortifia l'idée de *nombre* et développa la numération ; le partage des terres engendra l'idée de *mesure*, et le vase, celle de *capacité*... Les hiéroglyphes égyptiens prennent pour symbole de la justice et de la vérité la *coudée*, c'est-à-dire l'unité de mesure : ce que les coudées avaient mesuré était *juste* et vrai. » Voilà l'origine du juste ; et en voici le développement : « L'idée de justice, qui, à l'origine, n'est qu'une manifestation de l'esprit égalitaire, va, sous l'action de la propriété qu'elle contribue à constituer, consacrer les inégalités que la propriété engendre parmi les hommes... Ainsi la justice, semblable à ces insectes qui, aussitôt nés,

1. M. Giard, par exemple.

dévoient leur mère, détruit l'esprit égalitaire qui l'a engendrée et consacre l'asservissement de l'homme. » Mais la révolution communiste, en supprimant la propriété privée et en donnant « à tous les mêmes choses », affranchira l'homme et fera revivre l'esprit égalitaire. « Alors les idées de justice qui hantent les têtes humaines depuis la constitution de la propriété privée s'évanouiront, comme *le plus affreux cauchemar* qui ait jamais torturé la triste humanité civilisée<sup>1</sup> ».

Selon M. Deville, « les conceptions de justice, de liberté, d'utilité, obéissent aux faits et ne leur commandent pas<sup>2</sup> ». L'intérêt, selon lui comme selon Marx, « est le point de départ réel de tous les actes de l'homme », il « régit tous les rapports de l'individu avec le milieu ambiant<sup>3</sup> ». La *seule* transformation à poursuivre, d'après le même auteur, est celle du « mode de propriété ». Il raille donc à son tour « la morale, le progrès et autres grands principes mirobolants<sup>4</sup> ». De même, selon un des principaux épigones du système, le collectivisme « ne repose sur aucun concept *a priori* de justice, de liberté, d'égalité ou de fraternité, ces concepts rentrant pour nous dans cette métaphysique dont Voltaire a pu dire, etc. ». Le collectivisme ne se réclame pas davantage « des sentiments généreux ou des aspirations vers le bien-être, qui sont de tous les

1. *Recherches sur l'origine de l'idée de justice et de l'idée du bien*. Paris, Giard et Brière, 1899.

Dans ses *Pamphlets socialistes*, M. Lafargue écrit : « Pour qu'il parvienne à la conscience de sa force, il faut que le Prolétariat foule aux pieds les préjugés de la morale chrétienne, économique, libre penseuse ; il faut qu'il retourne à ses instincts naturels, qu'il proclame les *Droits de la paresse*, mille et mille fois plus nobles et plus sacrés que les phitistiques *Droits de l'homme*, concoctés par les avocats métaphysiciens de la révolution bourgeoise ; qu'il se contraigne à ne travailler que trois heures par jour, à fainéanter, à *bombancer le reste de la journée et de la nuit*. » — Sans attacher la plus légère importance philosophique aux écrits d'agitateurs révolutionnaires, il est cependant permis au philosophe d'y rechercher les ressorts sur lesquels on compte pour entraîner le peuple à renverser la société présente.

2. *Philosophie du socialisme*, p. 15.

3. *Le Capital*, de Karl Marx, résumé et accompagné d'un aperçu sur le socialisme scientifique, p. 15, 1883.

4. *Ibid.*, p. 40.

temps sans avoir jamais abouti<sup>1</sup> ». Ce ne sont pas les désirs de l'homme qui mènent le monde, « mais c'est le monde qui, par ses transformations successives, nécessaires, crée nos sentiments, nos désirs, et ce qu'on appelle encore notre idéal ».

Comme il faut cependant, dans la société nouvelle, concilier les intérêts de l'individu et ceux de la collectivité, la dernière ressource du socialisme est de soutenir que l'économie capitaliste est la seule cause de l'actuelle contradiction entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif ou le bien universel. D'après Calwer<sup>2</sup>, la conciliation des intérêts de l'individu et de la collectivité se fera d'elle-même, par le jeu mécanique de l'évolution et en dehors de toute considération morale. Elle n'est pas un « desideratum éthique » ; elle est le « fruit nécessaire du processus social ». Les « desiderata éthiques » ne sont d'ailleurs que « l'épiphénomène » et le « symbole subjectif » du jeu profond des forces sociales, qui seul est objectif. « Ce qui paraît aux uns moral paraît aux autres profondément immoral, vu du point de vue d'un autre milieu social. » Il n'y a qu'une « morale de classes », et les idées morales ne sont que « les échos des intérêts en conflit ». La question sociale n'est donc à aucun degré une question morale.

Écoutons à son tour le professeur de Padoue, M. Loria. Aujourd'hui, dit-il, pour préserver la société capitaliste d'une dissolution qui, autrement, serait inévitable, on oblige les individus à agir « contre leur propre intérêt », et l'on parvient à ce but au moyen de la « coercition morale », qui, en infligeant un dommage aux actions conformes à l'intérêt de l'agent, mais opposées à l'intérêt social, empêche la grande majorité des individus de les accomplir. La coercition morale revêt d'ailleurs des formes différentes avec les phases successives de la société capitaliste. A l'époque de l'esclavage, elle se manifeste surtout par « la terreur » ; dans l'âge du ser-

1. M. Guesde, *Le Collectivisme*, conférence de 1891, p. 3.

2. *Einführung in den Socialismus*, 1899.

vage, elle s'exprime par la « religion » ; dans l'époque du salariat, où nous avons le malheur de vivre encore, elle s'effectue surtout par l'instrument de « l'opinion publique<sup>1</sup> ». Mais un jour, lorsque le salariat aura fait place à une constitution économique supérieure, « associationniste et égalitaire », aucune forme de coercition morale ne sera désormais nécessaire, « car, dans ces conditions, où l'intérêt de l'individu coïncidera tout à fait avec l'intérêt collectif, le libre développement de l'égoïsme individuel impliquera par lui-même l'accomplissement des actions les plus conformes à l'avantage de la société. L'antithèse entre l'intérêt individuel et l'intérêt social n'est donc qu'un fait historique, *particulier aux sociétés capitalistes*<sup>2</sup> ». La religion est un « colossal guet-apens tendu aux hommes pour les induire à l'accomplissement des actions opposées à leur véritable intérêt<sup>3</sup> ». La coercition morale de l'opinion publique n'est elle-même qu'un succédané de la religion, une illusion commune, qui sert à exercer une pression sur les consciences individuelles en vue de leur faire sacrifier leur égoïsme au bien commun. Dans l'Eden socialiste, au contraire, chaque individu n'aura qu'à suivre son intérêt pour réaliser l'intérêt d'autrui. Ainsi, pour M. Loria comme pour tous les marxistes, le droit, la morale et la religion ne sont que des « institutions *connectives* », destinées à assurer aujourd'hui le triomphe du capitalisme sur le prolétariat dupé.

Telles sont les théories du collectivisme matérialiste, qui, comme on le voit, supprime purement et simplement la question morale avec la morale même.

II. — Dans ces diverses théories, dont l'inspiration est commune, le socialisme nous semble révéler nombre de défauts et d'inconséquences. En premier lieu, c'est

1. Loria. *Les bases économiques de la constitution sociale*. Paris, Alcan. 1893.

2. *Revue internationale de Sociologie*, 1899, p. 498.

3. *Id.*, p. 50.

un mélange contradictoire d'absolu pessimisme à l'égard de la société actuelle et d'absolu optimisme à l'égard de la société future ; je dis *contradictoire*, car, si la société actuelle est tellement mauvaise, comment espérer qu'elle va produire une société si parfaite ? Cette antithèse en accompagne une autre, qui est, nous l'avons vu, la plus familière de toutes aux socialistes : le contraste aigu des deux classes capitaliste et prolétaire. Du côté du capitalisme, tous les vices et tous les maux ; du côté du prolétariat, toutes les vertus et tous les biens. Il n'y aura donc qu'à transformer la société capitaliste en société populaire pour changer du même coup la face du monde. C'est le dogme de l'infailibilité du Peuple. Et ainsi nous arrivons à une troisième illusion, non moins ingénue que les précédentes : il suffira de changer les institutions pour métamorphoser les hommes. Comme si les institutions étaient indépendantes des hommes et pouvaient valoir ce que ne valent pas les hommes ! Comme s'il n'y avait pas action réciproque entre l'extérieur et l'intérieur, entre le social et le moral ? Le collectivisme, on le voit de nouveau, a conservé la méthode « catastrophique », chère à tous les prophètes qui prédisent la fin d'un monde et le passage soudain à un autre.

Selon nous, il est difficile de concevoir une plus prodigieuse méconnaissance de la nature humaine ; les espérances ultra-terrestres n'ont rien de plus mystique que cette espérance terrestre du socialisme prétendu scientifique, que cette foi en une société où il suffira d'abolir la propriété individuelle pour rendre tout le monde parfait et heureux. Nous ne pensons pas qu'aucune communauté de moines ait jamais fait songe plus surhumain ; la nouvelle religion exige une crédulité aussi forte que ses devancières. Le mystère fondamental, c'est qu'il suffira à l'égoïste d'être transporté dans une société communiste pour que son vice devienne une vertu et son intérêt du désintéressement !

Une des principales formes de l'égoïsme est la paresse ; par quel miracle, fût-ce dans une communauté

collectiviste, la paresse se trouvera-t-elle en harmonie avec l'intérêt commun ? Si le laboureur dort au lieu de travailler la terre, comment la terre produira-t-elle ses fruits ? Et que deviendront certains services industriels particulièrement pénibles ou repoussants<sup>1</sup> ? Les anciens communistes nous avaient représenté la coercition pénale, exercée par la collectivité, comme capable d'assurer le travail de tous les membres : à défaut du fouet, de la prison ou de la privation de nourriture, ils nous représentaient l'opinion publique comme contraignant chacun à travailler *par honneur*. Et maintenant l'opinion publique elle-même, avec son souci arriéré de moralité, n'est plus nécessaire ! Il suffit à chacun de suivre sa pente et de pratiquer la paresse pour que la besogne collective se trouve faite.

M. Lafargue, en effet, dans cet opuscule dont nous avons déjà parlé, *le Droit à la paresse, réfutation du droit au travail de 1848*<sup>2</sup>, prend pour devise ce mot, qu'il attribue à Lessing : « Pareissons en toutes choses, hormis en aimant et en buvant, hormis en paressant » ; et il déclare qu'une « étrange folie » possède les classes ouvrières : « cette folie est l'amour du travail ». Dans notre société capitaliste, le travail est « la cause de toute dégénérescence intellectuelle, de toute déformation organique ». Comparez « le pur sang des écuries » à la « lourde brute des fermes normandes, qui laboure la terre » ! Quand on veut retrouver une trace de la beauté native de l'homme, « il faut l'aller chercher chez les nations où les préjugés économiques n'ont pas encore déraciné la haine du travail » ; et M. Lafargue nous donne pour modèle l'Espagne. Le prolétariat, « trahissant ses instincts, méconnaissant sa mission historique », s'est laissé pervertir « par le dogme du travail ». Rude et terrible a été son châtement. « Toutes les misères

1. Selon un des plus libéraux parmi les collectivistes, le recrutement d'un certain nombre de services industriels « serait assuré par un procédé analogue au service militaire ». A quoi on a répondu : — C'est l'antique corvée ou, si l'on préfère, ce sont les travaux forcés. (Voir M. G. Richard, *Le Socialisme et la Science sociale*. Paris, Alcan, 1897.)

2. Bruxelles, Mahen.

individuelles et sociales sont nées de sa passion pour le travail. Le résultat du travail a été la *surproduction*, le *cice de l'épargne*. » Il faut désormais « obliger les ouvriers à consommer leurs produits ». Consommation immédiate, universelle et obligatoire ! Cependant, comme la société humaine n'a pas encore le bonheur dont jouissent les bancs d'huitres : recevoir sa nourriture toute préparée de l'Océan par le simple mécanisme du flux, il faudra se résigner à travailler encore un peu, mais en vue de « paresser ». M. Lafargue vaticine, que quand le collectivisme sera organisé, les ouvriers ne travailleront plus que trois heures par jour. Stiegler, dans ses *Quatre écoles d'économie sociale*<sup>1</sup>, adopte le même chiffre fatidique.

En réponse à ces utopies, on peut constater avec M. Liesse et M. Gide que, si les produits industriels croissent notablement par les progrès de la science, les grandes découvertes scientifiques et leurs applications n'ont encore pu augmenter que très peu la production humaine. L'industrie agricole, qui est fondamentale, n'est d'ailleurs susceptible que d'un développement modéré ; l'industrie de l'édifice, si nécessaire pour la santé et pour la vie, est loin de se développer selon les besoins. Les difficultés de la production pour les choses utiles à la subsistance, c'est-à-dire pour les matières que l'organisme humain peut chimiquement s'assimiler, ne manifeste sinon aucune tendance, comme le soutient M. Nitti, du moins qu'une faible tendance à diminuer. Ce fait maintiendra longtemps intense l'effort de la production, à moins que la science ne fasse quelque découverte inattendue pour fabriquer des aliments en abondance. Mais suffira-t-il, sous le régime communiste, pour faire surgir cette découverte, de la commander à l'escouade des chimistes travaillant trois heures par jour « en vue de la paresse » et de la « bombance » ?

Sous le régime de la liberté, tout fruit de l'épargne est un moyen de travailler qui engendre bientôt une

1. Genève, 1890.

*nécessité* de travailler, car la richesse inerte diminue progressivement et finit par devenir pauvreté. Le capital est donc constamment obligé de reproduire la richesse et, en conséquence, il est essentiellement producteur. Il n'est pas essentiellement consommateur, ni, comme on l'en accuse, « jouisseur » ; répétons que l'abus accidentel, si fréquent qu'il soit, ne doit pas voiler l'usage essentiel. Au contraire, dans une société collectiviste, il y aura toujours des riches relatifs, mais en quoi consistera leur richesse ? En bons de « jouissance », par conséquent en objets de consommation, aliments, vins, vêtements, bijoux, etc. C'est alors que vous aurez des « jouisseurs », puisque jouir sera le seul emploi possible de la richesse et de la vie même. Il est douteux qu'un pareil idéal soit vraiment celui de l'humanité. Supprimer l'épargne ou ne la laisser subsister que pour des « bombances » prochaines, c'est faire rétrograder l'homme vers l'animal : ne pouvant faire l'ange, il fera la bête. La dignité humaine disparaît dans une forme de collectivisme qui ramène tout à la question de manger et de boire. L'un de ces chefs ne disait-il pas, en France : « Nous sommes le parti du ventre<sup>1</sup> ? »

Moins utopiste au fond que nos communistes actuels, Fourier admettait la perpétuelle nécessité du travail, mais il espérait le rendre pour tous et toujours « attrayant » ; lui aussi aboutissait à remplacer le devoir moral par la jouissance. Il parlait de ce principe que « le travail fait les délices de diverses créatures, comme castors, abeilles, guêpes, fourmis, qui sont *pleinement libres de préférer l'inertie* ! » Puis donc que les castors

1. M. G. Deville (*Principes socialistes*, p. xxiii) remarque avec raison qu'il ne faut pas attacher trop d'importance théorique au mot fameux de M. Guesde, qui, selon lui, n'avait d'autre but que d'agir sur le peuple en lui parlant le langage propre à l'entraîner. « Il n'y a, dans la phrase reproduite plus haut, que l'indication du mobile jugé de nature à avoir action sur la masse à mouvoir. » Nous craignons que M. Deville et M. Guesde ne calomnient involontairement le peuple, surtout le peuple français (celui dont Heine disait qu'il fut toujours mené par des idées), s'ils croient que le grand procédé de l'éloquence est de s'adresser à son ventre. S'il en était vraiment ainsi, comment le règne du peuple serait-il, comme on nous le promet, je ne dis pas celui de la fraternité et de la justice, mots « vieilliss », mais celui de la paix et de la félicité ?

travaillent par pur plaisir, pourquoi l'homme ne travaillerait-il pas de même? Le moyen est bien simple : il n'y a qu'à varier le travail et à changer d'occupation dix fois par jour. Voici la journée du riche « Mondor ». Après s'être couché à 10 heures du soir, il se lève à 3 heures et demie du matin ! Vous trouvez l'heure un peu matinale, mais Fourier était tellement persuadé que le travail deviendrait un plaisir qu'il en tirait cette conclusion : — Le travail ne fatiguera plus, il reposera plutôt ; on n'aura donc guère besoin de sommeil ! C'est pourquoi, dans son monastère, il sonne le réveil universel à 3 heures et demie du matin. O illusion des systèmes qui croient commander à la nature ! A 4 heures, Mondor est déjà au « cours du lever public » et il écoute « la chronique de la nuit ! » A 4 heures et demie, premier repas, suivi de la « parade industrielle » ; à 5 heures et demie, séance au groupe de la chasse ; à 7 heures, au groupe de la pêche ; à 8 heures, déjeuner et lecture des gazettes ; à 9 heures, séance à un groupe de « culture sous tente » ; à 10 heures, séance à la « messe » phalanstérienne ; à 10 heures et demie, séance au groupe de la faisanderie ; à 11 heures et demie, bibliothèque ; à 1 heure, dîner ; à 2 heures et demie, séance au groupe des serres fraîches ; à 4 heures, au groupe des plantes exotiques ; à 5 heures, séance des viviers ; à 6 heures, goûter à la campagne ; à 7 heures et demie, séance au groupe des mérinos ; à 7 heures, séance à la Bourse ; à 9 heures, souper ; à 9 heures et demie, cours des arts, concerts, bal, spectacle, réception ; à 10 heures et demie, coucher et bon somme ! Voilà le moyen d'être heureux. Quant à « Lucas », qui est relativement « pauvre », — car il y a encore des riches et des pauvres, — il ne sera pas moins heureux en ne dormant lui aussi que cinq heures et demie pour travailler presque sans discontinuer à une dizaine d'occupations différentes, qui changeront son cerveau en kaléidoscope tournant : il devra interrompre sans cesse sa besogne commencée et éprouver les difficultés d'un nouvel entraînement à une nouvelle

occupation. Nous rions de ces utopies : ne rira-t-on point un jour des utopies de nos collectivistes contemporains ? Fourier méconnaissait assurément une des grandes lois du travail : pour être productif, tout travail doit être régulier, continu et spécialisé. Celui qui « papillonne » ne produira rien de valable. Si Mondor ou Lucas change dix fois par jour d'occupation, il fera dix fois une besogne médiocre.

Il y a pourtant, en ce rêve, un fond de vérité : c'est que l'avenir verra l'alternance, non pas de dix ou douze métiers par jour, mais d'une certaine série d'heures de travail avec des heures de loisir de plus en plus nombreuses. Encore faudra-t-il travailler. Eût-on mis, selon l'espoir d'un chimiste, la nourriture en pilules, il resterait à la préparer, à s'instruire, à étudier, à produire mille objets utiles, à soigner les enfants, à soigner les vieillards, à soigner les malades : toutes choses qui ne se font pas sans quelque effort du vouloir<sup>1</sup>. On aura beau perfectionner l'industrie, la plupart des travaux industriels conserveront un caractère pénible, et ils contiendront même des éléments de risque. Les machines à vapeur tuent plus d'hommes que n'en ont tué les guerres les plus cruelles<sup>2</sup>. Chaque kilomètre de chemin de fer coûte, en moyenne, une vie humaine. Si l'on consulte le tableau de tous les métiers, dressé par l'Empire allemand pour servir de base à l'assurance obligatoire, on voit que les métiers qui ont un caractère vraiment productif ont aussi un caractère pénible et entraînent des risques sérieux.

Loin de compter sur la diminution de l'effort moral dans les sociétés futures, sur la spontanéité absolue du travail et de toutes les vertus, rappelons-nous, au con-

1. Quand même l'humanité future aurait, grâce aux Berthelots de l'avenir, de quoi alimenter une population toujours croissante, il resterait à savoir où elle la logerait. On a calculé que, au taux d'accroissement de 1 p. 100, la terre porterait, dans douze cents ans, un homme par mètre carré. Il faudrait donc conquérir les airs et multiplier les tours de Babel, ce qui sans doute exigerait quelque labeur au milieu de la grande orgie collectiviste.

2. Voyez Nitti, *Le travail humain et ses lois*, dans la *Revue internationale de Sociologie*, 1895.

traire, que le sentiment du devoir perd de sa force à mesure que s'élargit, s'éloigne et devient plus abstraite la société envers laquelle l'individu se sent obligé. Tel homme, par exemple, qui aurait travaillé au sein d'une petite association et sous une surveillance immédiate, ne travaillera plus s'il voit son effort perdu dans une collectivité trop vaste, pour un résultat trop lointain. Crimes et délits de toutes sortes augmentent dans les villes, où l'on se sent comme isolé, protégé contre l'œil des voisins et contre l'opinion de tous. Les crimes augmentent aussi dans les pays d'émigration. Voyez encore avec quelle facilité tel homme, incapable de voler cinq centimes dans la poche de son voisin, volera par fraude cent francs ou mille francs dans la poche de l'Etat! Demandez aux grandes entreprises industrielles ce qu'elles pensent du phénomène appelé familièrement *collage*. A mesure que l'objet de l'obligation s'impersonnalise, si on peut parler ainsi, l'obligation elle-même perd de sa netteté et de sa force. La morale nous ordonne avec raison d'aimer notre « prochain », mais ce qui est plus beau encore et plus difficile, c'est d'aimer notre « lointain », un Cafre par exemple ou un Maori. Un Anglais même se prétend si loin d'un Boer!

On a remarqué que, jusqu'ici, les seules sociétés communistes qui aient existé et surtout réussi n'ont été que de petites associations, notamment dans les États-Unis d'Amérique<sup>1</sup>. Le moine travaille bien pour son couvent, — d'autant plus qu'il espère gagner le paradis à la fin de ses jours, — mais, si le couvent devient la terre entière, sans autre paradis que la planète, le zèle risque fort de faiblir. M. F.-S. Nitti a calculé que, dans une nation parvenue à un régime communiste parfait et comprenant vingt millions d'ouvriers qui travaillent huit heures par jour, chaque heure de travail d'un ouvrier représentera un 160 millionième de la production quotidienne. Dans ce cas, la tentation de perdre une heure sera bien séduisante, si l'on a pour

1. Voir James, *Communism in America*.

tout mobile le désir d'apporter son 160 millionième à l'œuvre totale, et si ce mobile se trouve mis en échec par une bonne occasion de s'amuser, de « faire bombance » de causer, ou simplement de se reposer. Même chez les collectivistes, si l'esprit est fort, la chair est faible. — principalement lorsqu'on la considère comme le tout de l'homme.

Quand même, dans la Salente collectiviste, la paresse ne serait plus à craindre, il n'est pas un seul des autres péchés capitaux, comme disent les théologiens, qui n'y trouvât encore ample matière à s'exercer. Empêchez-vous jamais celui qui a ou croit avoir une supériorité naturelle ou acquise d'éprouver de l'« orgueil »? Et, s'il n'a pas cette supériorité, l'empêchez-vous de porter « envie » à ceux qui la possèdent? — Les biens étant communs, on n'aura plus, dites-vous, à envier son voisin. — Mais d'abord, si communs que soient les instruments de travail, les fruits du travail ne pourront être distribués également, même à ceux qui n'auront pas travaillé. Il y aura donc encore des individus plus riches en « bons de jouissance », des « Mondors » qui seront pour les « Lucas » des objets d'envie. De plus, il y aura des individus plus intelligents que les autres, ou plus forts corporellement, ou plus beaux, qui plairont mieux aux femmes. De là des rivalités, des haines plus ou moins sourdes, des luttes plus ou moins ouvertes. Comment les supprimerez-vous, alors que toute coercition morale, même celle de l'opinion, aura disparu, et que la devise universelle sera, nous dit-on, celle de l'abbaye de Thélème perfectionnée: « Fais ce qui te plaît, tu feras par là même ce qui plaît aux autres? » La « luxure », la « gourmandise » et l'ivrognerie, qui sont des formes d'égoïsme, deviendront-elles des vertus civiques dans la cité collectiviste? Et l'amour de la domination, si cher à Nietzsche, qui y voit le fond même de la vie? La « colère », avec la violence qu'elle entraîne, n'aura-t-elle plus où s'exercer parce que la terre sera commune et que les mines ou usines appartiendront à la Société? Une fois toute « crainte »,

toute « foi » et toute « opinion morale » disparues, les hommes seront-ils du coup changés en brebis dans le pâturage idyllique du communisme? Si, de nos jours, des ouvriers se disputent dans une usine capitaliste, en viennent aux coups et blessures, parfois même au meurtre, cela tient-il uniquement à ce que, sur la porte, on lit le nom d'un individu ou d'une compagnie, et suffira-t-il au fonctionnaire peintre d'enseignes, pour tout changer, d'inscrire : République planétaire : liberté, égalité, solidarité? De même, dans l'ordre intellectuel, les gazetiers d'alors n'auront-ils que des compliments pour ceux qui ne seront pas de leur opinion? Les *Libres Paroles*, les *Aurores* ou les *Révoltes* de ces siècles bénis seront-elles pleines de madrigaux à l'adresse des contradicteurs? L'humanité a vu bien des utopies : nous ne croyons pas qu'elle en ait vu de plus forte, et le mystère de la transsubstantiation n'est que clarté au prix du mystère de la communion collectiviste. Si encore vous n'aviez que les Français à sanctifier! Mais il faudra persuader tous les Européens, tous les Américains, les Asiatiques et les Africains de renoncer à l'économie actuelle, d'établir le collectivisme, de ne plus se faire concurrence et de ne plus nous faire concurrence. Embrassement général! Car il est évident qu'un pays ne peut se faire collectiviste avec des voisins qui ne le sont pas, à moins de s'enfermer dans une muraille de Chine. C'est donc bien la perfection universelle et le règne universel des bonnes volontés que le nouvel Evangile croit pouvoir réaliser à coups de décrets sur la terre, par l'abolition de la morale même et du droit.

Ou plutôt, il n'y aura pas même besoin de bonnes volontés : les intérêts s'harmoniseront tout seuls. Selon M. G. Deville, en régime socialiste, « les conditions matérielles à réaliser pour atteindre le *bien-être individuel* seront aussi les conditions du *bien-être social* ». Il y aura, en d'autres termes, *concordance* entre l'intérêt personnel et l'intérêt universel. — Mais de deux choses l'une : ou cette concordance ne sera encore vraie qu'en moyenne et d'une façon générale ; alors, les antago-

nismes particuliers n'auront pas disparu et il restera possible de chercher son bien propre aux dépens du bien de tous. Ou la concordance sera une complète identité : mais alors vous retombez dans les rêves paradisiaques qui rendraient la « morale » absolument inutile. Dans cette seconde hypothèse, nous n'aurions pas même de choix à faire ni d'initiative à prendre : notre bien serait toujours *un* avec le bien universel : toute tendance centripète coïnciderait *ipso facto* avec la tendance centrifuge. Cette astronomie sociale est fantastique, et nous doutons que le *fiat* collectiviste opère le miracle de la faire sortir du néant.

On a raison, assurément, de vouloir « l'affranchissement des travailleurs » et le réformisme sociologique le réclame avec la même énergie que les autres : mais, dès aujourd'hui, pour les affranchir, il y aurait une chose bien plus simple que de bouleverser la société de fond en comble. M. de Laveleye a établi qu'avec les sommes consacrées par les ouvriers à s'intoxiquer, ils pourraient en vingt ans acheter toutes les usines et se délivrer du patronat<sup>1</sup>. Cette révolution morale vaudrait bien une révolution sociale. — Mais, répondez-vous, comment changer tout d'un coup les mœurs des ouvriers et les rendre tempérants du jour au lendemain ? — Comment, à votre tour, espérez-vous, par un automatisme social, les rendre tous tempérants, chastes, laborieux, justes, aimants, dévoués au bien commun ? Votre utopie n'est-elle pas mille fois plus grande ?

La vérité philosophique, selon nous, c'est que la racine du mal est dans le cœur humain. Elle est dans l'animalité qui est inhérente à l'humanité même. Et la racine du bien est dans la « raison », dans la volonté tendant à l'universel. La lutte de ces deux principes ne semble pas près de cesser.

1. M. Coste, dans son volume : *L'Expérience des peuples* (Paris Alcan, 1900), montre que, si nos quatre millions d'ouvriers industriels, qui dépensent bien plus de 100 francs par an en liqueurs fortes, mettaient chaque année 100 francs de côté, ils pourraient, en seize ans, acheter la plupart des actions de la grande industrie et y devenir les maîtres. Voilà la vraie « expropriation. »

Quelque perfectionnée que soit la société collectiviste, elle ne pourra empêcher l'effet des lois de l'hérédité ; or il résulte de ces lois des différences individuelles qui aboutissent à l'infériorité morale ou, si vous préférez, à l'infériorité sociale des uns par rapport aux autres. Les uns naissent avec des penchants sensuels et grossiers, ou avec des penchants violents, dominateurs, ambitieux, que n'ont pas les autres au même degré. Bien plus, il naîtra sans doute toujours des hommes plus ou moins « anti-sociaux », vrais déshérités de la nature : il naîtra des hommes atteints de dégénérescence, malgré les soins d'une hygiène meilleure ; il y aura des enfants disposés au vol, d'autres au viol, d'autres à toutes les formes de la violence et de la brutalité. Même sans tares malades, les caractères natifs seront plus ou moins favorables à la vie sociale. Croire que, chez tous, des rôles sociaux remplaceront les consciences, c'est rêver pour les sociétés un mouvement perpétuel plus chimérique que celui dont les mathématiciens démontrent l'impossibilité dans la nature. La moralisation universelle par simple abolition de la propriété, de la « crainte du pouvoir », de la « religion », de « l'opinion publique », et enfin de la morale même, est plus contradictoire que la quadrature du cercle.

La « doctrine nouvelle des mœurs » que prêchent certains socialistes, n'est que la vieille doctrine de la force, qui n'est pas très propre à faire régner la paix universelle. « La conscience, nous dit M. Menger, reflète les forces sociales, qui elles-mêmes reflètent l'état et le rapport des forces en présence. Est bon l'acte qui s'adapte aux forces sociales dominantes, mauvais celui qui ne s'y adapte pas ; le droit est mesuré par la force et chacun doit ce qu'il peut. » M. Menger répète, au point de vue de la force, tout ce que disent les socialistes : la morale actuelle est une morale de *classe*, comme le droit actuel est, à les entendre, un droit de classe. Quand ils ont parlé de *classe*, certains socialistes ont tout dit. Défense de tuer et de voler :

morale de classe bourgeoise ; défense de diffamer, de rendre le mal pour le mal : morale de classe ; défense d'opprimer la liberté de conscience, la liberté de parler et d'écrire, etc., morale de bourgeois : condamnation de l'intempérance, de l'ivresse, de la débauche, de l'ignorance, de la lâcheté, de tous les vices privés : morale de classe. En revanche, quand la classe du prolétariat sera omnipotente, il n'y aura plus de morale de classe, ni de justice de classe. Alors, la « demande de vertu », — une denrée économique aujourd'hui précieuse sous la domination bourgeoise, — sera « réduite au *minimum* ». Dans le monde socialiste, tels seront les rapports des forces entre elles (quelles forces, on ne le précise point), qu'aucun individu, aucun groupe ne pourra longtemps « abuser de la force » ; — *abuser*, pourquoi ? La force étant le droit, y aura-t-il abus à être plus fort ? La « démocratisation » politique, puis économique, enlèvera de plus en plus de leurs raisons d'être à la vanité, à l'hypocrisie, à la cupidité. Voyez plutôt comme, dès aujourd'hui, dans nos démocraties politiques, ces vices tendent à disparaître ! Quoi de plus modeste, de plus sincère, de moins avide que les députés, sinon leurs électeurs ?... Mais la démocratie *économique* sera sans doute plus heureuse que la démocratisation politique : la transformation du régime de la propriété « permettra aux hommes de réaliser les préceptes inutilement répétés par un christianisme trop accommodant pour les intérêts des possédants et des gouvernants ». On ne pourra plus même *envier* à la commune voisine son brouet communal, en supposant que la cuisine collective de Quimper soit supérieure à celle de Quimperlé. On ne pourra plus envier les concubines de son prochain. Tous enfin « seront *libres* de s'aimer les uns les autres » ; il ne restera plus qu'à le faire.

Cependant, en cette églogue de l'avenir, M. Menger prévoit quelques défaillances. Pour y remédier, il imagine un système de répression adapté aux mœurs nouvelles ; ce sera une « organisation de l'opinion », — de cette « opinion » que d'autres socialiste rejettent comme une

sanction inutile (toute sanction étant abolie). Le mot *organisation* a la vertu magique de résoudre les difficultés, surtout si on y joint l'épithète : *intégrale*. En quoi consistera essentiellement cette « organisation » de l'opinion dans la société « organisée » ? En un système de dénonciation publique par la voie des journaux. Vous voyez d'ici les douceurs de ce régime, où la délation sera érigée en pratique journalière, où la presse, l'infailible presse, l'omnipotente et omnisciente presse, sera la divinité rénovatrice et vengeresse. L'ostracisme par la voix des journaux ! Il est vrai que tous les journalistes seront devenus des sages et des saints, incapables de partialité, d'injustice, de corruption, de chantage, de médisance et de calomnie, juges intègres et infailibles, incarnations sublimes de l'opinion « socialisée ! » Il n'y aura plus alors de morale de classe, ni de morale de parti, ni de morale de coterie. Espérons-le.

## II

### LES VERTUS PRIVÉES SERONT-ELLES TOUJOURS NÉCESSAIRES

Engels, après la mort de Marx, sentit le besoin de compléter le système marxiste par une doctrine de la famille ; mais comment la faire rentrer dans le matérialisme économique ? — En disant que, si celui-ci étudie la production de la vie matérielle, il doit aussi étudier la *reproduction* de l'espèce. Grâce à ce jeu de mots sur la *reproduction* comparée à la *production*, Engels semble ne pas sortir du système primitif ; il en sort en réalité. Il admet, comme l'a montré M. G. Sorel, des rapports *affectifs* à côté des rapports *économiques* et *juridiques*<sup>1</sup>. En fait, la question de la famille n'est pas seulement une question sociale, ni juridique, ni surtout économique, ni surtout ouvrière, c'est essentiellement une question psychologique et morale. Nous ne voulons pas, certes,

1. Voyez la remarquable étude de M. Sorel, *l'Éthique socialiste*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1898, et *Morale sociale*, Paris, Alcan, 1899.

nier ici le rôle énorme des rapports de droit et des rapports d'intérêt au sein de la famille, ni l'influence déplorable d'un système économique où le mari est d'un côté tandis que la femme est d'un autre, et où les efforts des deux ont peine à faire vivre les enfants. Tout ce que les socialistes pourront dire à ce sujet est juste, excepté quand ils placent le remède dans « l'indépendance économique de la femme », devenue rivale de l'homme en tout métier. Mais, une fois la famille réformée socialement au point de vue juridique et économique, la question affective et morale subsistera encore tout entière. L'amour, le respect, la fidélité, l'harmonie des volontés en toutes choses, spécialement pour l'éducation des enfants, demeureront toujours nécessaires et ne pourront sortir des arrangements extérieurs.

Les collectivistes, en général, demandent que les enfants soient élevés par l'État, et ils espèrent, grâce à ce moyen, faire disparaître de la famille, avec l'autorité maritale, les froissements mutuels. Nouvelle utopie. Les enfants ne peuvent être bien élevés que par leur mère, et ce n'est pas l'autorité sociale, c'est la moralité et l'affection mutuelle qui amèneront la paix dans les rapports des époux. De la liberté nécessaire à la femme le sociologue réformiste ne saurait conclure à « l'amour libre », à la dissolution de la famille même, à l'union accidentelle et animale (encore y a-t-il des animaux qui font exception). La famille exigera toujours l'amour constant, et, à côté de l'amour, le sentiment moral, avec le prétendu « cauchemar » de la justice.

### III

#### LES VERTUS PUBLIQUES SERONT-ELLES TOUJOURS NÉCESSAIRES

Non moins que les vertus privées, les vertus publiques seront toujours indispensables. Quelque perfectionné que soit l'ordre social, justice et bienfaisance

subsisteront sous leur forme morale, avec la liberté et la responsabilité qu'elles impliquent. Une des conséquences les plus funestes de l'intervention sociale, quand elle dépasse les limites de la nécessité, c'est précisément de diminuer la responsabilité individuelle. On peut en voir des exemples dès aujourd'hui quand il s'agit du contrat de travail. Si l'entrepreneur est gêné par une réglementation trop étroite et mesquine, il se trouve enclin à rejeter sur l'Etat toute la responsabilité dont il était forcé auparavant d'assumer une partie. Les résultats de la loi Plimsoll en sont, — parmi cent autres lois, — une preuve convaincante. La loi Plimsoll fut établie en Angleterre pour protéger la vie des marins contre le danger que leur faisaient courir les armateurs. Ceux-ci se montraient trop portés à diminuer, par les moyens les plus condamnables, le prix du fret, en employant des navires mal construits ou trop chargés. Aucune intervention de l'Etat, assurément, n'était mieux fondée. Or, il résulte des enquêtes faites par le *Board of Trade*, que cette loi a présenté, dans la pratique, plus d'inconvénients que d'avantages. Elle a supprimé complètement la garantie de responsabilité des armateurs, si restreinte qu'elle fût. Cette responsabilité, en l'absence de loi interventionniste, aurait pu, par une sévère administration de la justice, être rendue plus réelle et plus efficace. La loi Plimsoll, en outre, n'a pu être intégralement appliquée, par suite du contrôle plein de menus détails qu'elle exigeait. Il eût fallu, pour la faire observer dans sa lettre, une armée de fonctionnaires<sup>1</sup>. On voit combien il est difficile d'assurer la plus simple justice sociale ; que serait-ce donc si l'Etat prenait à sa charge l'administration de tous les biens et intérêts collectifs, la surveillance de tous les travaux, la distribution de tous les produits ?

La justice pénale, elle aussi, ne serait pas sans courir des dangers sous un régime de communisme plus ou moins absolutiste, qui supprimerait la question

1. Voyez M. André Liesse, *La Question sociale*.

morale au profit de la question sociale. M. E. Ferri a donné dans un Congrès l'aperçu de la justice « psycho-anthropo-sociologique » qui, selon lui, remplacera la magistrature actuelle sous le régime socialiste. « La justice de l'avenir, dit-il, n'aura pour objet que de constater que le prévenu est l'auteur du crime découvert » ; alors, dans les « commissions permanentes », viendra « la discussion *scientifique* (le mot scientifique résout encore toutes les questions), sur les conditions personnelles et sociales du criminel ; » classé dans telle ou telle catégorie anthropologique, on lui assignera « une forme spéciale de *ségrégation* indéterminée ». Ségrégation est le substitut scientifique de *prison*. Ainsi chaque citoyen qui aura enfreint une loi pénale sera exposé à être renfermé sans débats, — car « les logomachies brillantes et habiles entre l'accusation et la défense » sont condamnés à disparaître ; et ce citoyen sera enfermé pour un temps indéfini, selon le bon plaisir de cette « commission permanente ». Celle-ci, par rapport audit citoyen, appréciera souverainement « les conditions pathologiques, ataviques et tératologiques de sa personnalité physico-psychique, qui en font une variété anthropologique bien caractérisée ». Il est à craindre que l'individu, sous ce régime pseudo-scientifique, ne soit complètement à la discrétion de l'Etat, ou de la Commune, ou de la Fédération ainsi que de leurs mandataires. Il aura sans doute la consolation d'être déclaré, en noms savants, irresponsable, malade, fou, dégénéré, psychopathe, ataviquement tératologique, etc. : mais la prison n'en sera pas moins au bout.

Si le Grand Conseil socialiste doit avoir pour principal rôle d'assurer et de sanctionner la justice, il ne supprimera pas pour cela la nécessité de la bienfaisance privée, ni, par conséquent, la vertu morale de la bonté ou de la fraternité. Quelque parfaite que soit la société collectiviste, elle aura toujours des maux à soulager. « Il ne faut pas, dit un communiste, « consoler les souffrants ; » il faut « supprimer la souffrance. » Vous en parlez à votre aise ! Supprimez donc aussi la mort. De cette façon,

vous n'aurez pas à consoler une mère de la perte de ses enfants. Le rêve du bonheur parfait et de la parfaite tranquillité sur la terre est l'oubli des conditions mêmes de l'agitation terrestre. Tout comme le vieux poète indien, les poètes de la société nouvelle devront dire : « Nous sommes la voix du vent errant, qui pleure pour le repos, et ne peut jamais le trouver. »

Tout sociologue admettra que la pure philanthropie, qui ne s'occupe que de la « superstructure » et laisse les fondations telles quelles, demeure elle-même superficielle et trop souvent infructueuse : la justice complète, protectrice et réparatrice, non la simple charité, doit être la maîtresse de la vie sociale. Mais il reste à savoir si le collectivisme se fait une idée exacte de la justice, surtout quand il la nie. Les maux du présent n'impliquent pas que le remède soit de tout bouleverser, de tout remettre à la collectivité et de supprimer la bienfaisance privée. En France, aujourd'hui, c'est celle-ci qui soulage la plupart des misères. En Angleterre, la taxe des pauvres a représenté annuellement jusqu'à 250 millions à payer par les contribuables, sans grand résultat pour les malheureux ; en France, le budget de l'Etat ne contient que quelques millions pour le même objet, et les communes, en dehors de Paris, pour subvenir aux dépenses des bureaux de bienfaisance (analogues à celles auxquelles pourvoit la taxe anglaise des pauvres<sup>1</sup>), ne déboursent sur leurs propres fonds que 12 millions environ. Et cependant la lutte contre la misère est chez nous très grande. C'est dire que, dans notre pays, où l'on est trop prompt à se dénigrer, le pauvre est le plus souvent soulagé par les institutions de bienfaisance libres et par les simples citoyens, qui accomplissent leur devoir. C'est un grand honneur pour notre pays et l'un des traits qui donnent le plus de confiance « en sa santé morale<sup>1</sup> ».

La grande objection et la plus profonde, que la sociologie peut faire à la charité, c'est que, si elle profite

1. M. Aynard.

surtout à l'indigent, elle profite aussi aux non-charitables, qui se trouvent dispensés de remplir un devoir social. La charité ne doit pas dispenser de la justice, certes, mais, en attendant celle-ci, faut-il laisser sans secours ceux qui souffrent et ceux qui meurent? Pour notre part, nous ne rejetons aucune des forces morales et sociales : seulement, nous ramenons la charité à la justice en montrant qu'elle est une réparation, soit individuelle, soit collective, des maux causés par la société même, et aussi, sans que parfois ils s'en doutent, par les individus qui, plus fortunés que les autres, profitent des avantages de l'ordre établi.

Quand l'assistance oblige seulement l'Etat ou la commune, quand elle prend pour l'individu la forme du simple droit social à l'assistance, sans devoir moral corrélatif, elle ne donne que de médiocres résultats, parce qu'elle favorise l'imprévoyance et la paresse. On a constaté que, plus les œuvres aumônières se développent dans un pays, plus la mendicité augmente. Lorsque Bonaparte supprima à Rome les confréries qui se vouaient aux œuvres d'assistance, on vit immédiatement travailler des gens qui, la veille, tendaient la main ou se confiaient à l'Eglise et au couvent. En Suède, plusieurs districts où l'assistance en nature et en argent était considérable, avaient fini peu à peu par abandonner la culture des champs. La population tout entière, sans avoir lu M. Lafargue, avait renoncé au travail, aimant mieux se faire entretenir et nourrir par les hospices et les paroisses que de peiner pour gagner sa vie. On supprima les secours : le travail reprit, et avec lui la prospérité reparut. Bunsen raconte qu'il fut témoin à Rome d'un grand incendie que la foule contemplait sans remuer. « Vite de l'eau, des échelles ! » s'écrie-t-il ; on lui répond : « Adressez-vous au gouvernement. On fera de même dans une société collectiviste, en face des misères à soulager. En Angleterre où nous venons de voir que l'assistance est obligatoire pour l'Etat, il arrive souvent que les travailleurs courageux entretiennent un grand nombre de parasites. Dans certains comtés, le nombre

des assistés est de un sur dix et même de un sur sept.

Selon le réformisme sociologique, dans les œuvres d'assistance de l'avenir, l'État et individu devront apporter leur part proportionnelle. La société a certainement le droit et le devoir de diminuer le plus possible le paupérisme et le nombre des non-valeurs, qui sont pour elle « un poids mort » entravant sa marche. On impose aux citoyens des charges pour la défense des frontières ; on leur impose, en temps d'épidémie, des obligations nouvelles à remplir. En tout temps, pour en faire des électeurs plus indépendants et plus éclairés, on exige d'eux un minimum d'instruction. Pourquoi ne leur imposerait-on pas, dans l'intérêt supérieur du pays, un minimum de prévoyance, principalement sous la forme de l'assurance obligatoire ? Les collectivistes combattent avec acharnement l'idée d'assurance, car elle renverse leur plan de campagne : le jour où l'ouvrier sera assuré contre tous les désastres matériels qui compromettent son existence, il sera bien plus difficile à enrôler dans l'armée révolutionnaire. Il n'en est pas moins légitime, aux yeux du sociologue, d'imposer l'assurance à ceux qui, par ignorance, indifférence ou mauvais vouloir, ne s'y seraient point soumis.

Mais la collectivité aura beau intervenir de plus en plus, nul mécanisme collectif ne pourra suppléer « l'altruisme » de l'individu. Un socialiste anglais, plus avisé que bien d'autres de notre pays, a proposé pour devise : « Faites d'abord des altruistes pour faire des socialistes. » L'Anglais, qui voit fonctionner la taxe des pauvres, a trop de sens pratique, il subsiste en Angleterre quelque sévérité qu'on doive avoir pour les excès de la politique impérialiste un trop grand respect des idées morales pour que les réformateurs d'outre-Manche se laissent séduire aux utopies de nos révolutionnaires, à leurs systèmes destructeurs de toute moralité. Dans la réforme sociale, a dit un autre socialiste de l'Angleterre, le caractère est « la condition des conditions ». Par malheur, les réformateurs français,

surtout ceux qui suivent avec servilité le marxisme allemand, s'occupent exclusivement du mécanisme de la vie économique : ils oublient ou nient l'importance morale du caractère, tout comme ils méconnaissent celle des idées.

Me permettra-t-on d'ouvrir ici une parenthèse? J'ai eu récemment l'occasion de lire les lettres de l'Anglais Gordon et l'histoire de sa vie aventureuse et héroïque<sup>1</sup>. J'y ai trouvé un grand exemple de la force inhérente aux idées et aux convictions individuelles, en même temps qu'au caractère personnel et non absorbé dans la collectivité. Comme tant d'Anglo-Saxons d'esprit à la fois très religieux et très individualiste, Gordon s'était fait une sorte de philosophie pratique à son usage, non pas seulement ce que la Princesse palatine appelait « son petit religion », mais sa grande religion, œuvre de sa conscience. Ceux qui s'intéressent à la philosophie et à l'influence qu'elle peut exercer sur les caractères n'apprendront pas sans intérêt que le général anglais cultivait assidûment les philosophes de l'école stoïcienne, Épictète et Marc-Aurèle en première ligne. Il professait et pratiquait une sorte de fatalisme philosophique et religieux qui n'excluait pas l'action, tout au contraire, mais qui lui faisait accepter d'un cœur soumis tous les événements indépendants de sa volonté. « C'est chose délicieuse, écrivait-il, que d'être fataliste, non pas dans le sens où ce mot est généralement employé... Nous n'avons rien de plus à faire, lorsque le rouleau des événements est déroulé, que de les accepter comme étant pour le mieux, mais, *avant qu'il soit déroulé, c'est une autre affaire*, car vous ne pouvez dire : je resterai tranquille et j'attendrai les événements. » Ce fatalisme portait sur les conséquences de nos volontés, plutôt que sur nos volontés mêmes; il aboutissait à une morale tout ensemble active et résignée. Gordon avait affiché sur les murs de sa chambre de Southampton cette sentence : « Oh ! ne te demande pas comment tu suppor-

1. Voir *Gordon Pacha* par Achille Biovès et les *Lettres de Gordon*.

teras le fardeau de demain ; à chaque jour suffisent ses peines. » Gordon croyait à une préexistence et à une survivance de l'âme ; il admettait une suite de vies pendant lesquelles nous avons tendu et tendrons encore vers la perfection, sans jamais l'atteindre. Cet homme, qui changeait sa maison en asile et en école ; qui, n'ayant plus d'argent à donner aux ouvriers affamés du Lancashire, vendait pour eux en secret sa médaille d'or reçue des mains de l'impératrice de Chine ; qui cachait à tous les regards ses belles actions et fuyait la renommée en faisant tout pour l'attirer sur son nom ; ce « guerrier de Dieu, cet ami des hommes », comme devait l'appeler Tennyson, s'est peint lui-même dans sa dernière lettre à sa sœur, datée de Khartoum. Il y annonce que tout est perdu, fait ses adieux aux siens et termine ainsi : « Je suis tout à fait heureux, et, comme Lawrence l'héroïque défenseur de Laknau, dans la révolte des Cipayes), j'ai essayé de faire mon devoir. » Il avait consenti d'avance à sa tragique destinée : *amor fati*.

L'homme d'action n'est que l'homme de conviction vivant ses idées et réalisant sa foi dans ses actes. Nous voilà loin de cette éthique qui ne consisterait que dans les « observances sociales », que dans la mise en marche des « mécanismes sociaux ». Gordon était avant tout une conscience individuelle, une personnalité autonome, un « créateur de valeurs », comme dirait Nietzsche, un de ces nobles hérétiques qui valent mieux que tout un troupeau d'étroits orthodoxes, catholiques ou collectivistes. Certains esprits, qui comptent avant tout sur l'action sociale, veulent que la pratique de la morale se passe de philosophie, comme s'en passe la pratique de la géométrie ou de la chimie. Il ne semble pas que l'exemple des fortes individualités leur donne raison. Que le Président Roosevelt, homme d'action, ait sa philosophie de la vie, nul n'en ignore. Le Président Krüger, homme d'action, n'avait-il pas aussi sa doctrine, qu'il perfectionna jusqu'à la fin de sa vie par des études nouvelles ? A Menton, il se faisait faire des conférences de philosophie et de sciences par un jeune pasteur hol-

landais qui venait souvent conférer avec moi de sa prochaine thèse de doctorat en philosophie. Je ne vois pas beaucoup de grands actifs qui se soient dispensés de faire remonter leurs actions et leurs sentiments à des idées comme à leur source vive. Gordon, lui, ne parcourut pas le monde sous l'impulsion aveugle d'un tempérament inquiet, demandant à se dépenser ; il reliait ses énergies à ses intuitions sur l'humanité, l'univers et le principe de l'univers. Tout homme qui accepte et partage la conception héroïque de la vie, au lieu de la conception grégaire, est un voyant et un agissant, qui n'agit que parce qu'il voit et pour ce qu'il voit. Nul mécanisme, fût-ce social, ne vaut une idée : nulle réalité ne vaut un idéal, germe de toutes les grandes réalités à venir.

#### IV

##### L'AMÉLIORATION MORALE ET LES CONDITIONS SOCIALES D'EXISTENCE

On a dit des révolutionnaires qu'ils sont des verges aux mains de la justice, et cela est exact alors même qu'ils en viennent à nier toute justice. L'« âme de vérité » contenue au fond du collectivisme, nous l'avons déjà vu, c'est que, dans la pratique, l'amélioration morale de l'individu est, en grande partie, subordonnée à ses conditions sociales d'existence. Voilà ce que la sociologie réformiste ne peut refuser d'admettre. Une moyenne s'établit, selon la loi des grands nombres, qui met en lumière l'effet de ces conditions. De même qu'il y a, bon an mal an, tel nombre moyen de lettres jetées à la poste sans adresse, de même il y a, dans telle classe ou tel milieu, tant de vols, tant d'abus de confiance, tant d'attentats aux mœurs, tant de meurtres, etc. Faut-il donc aller jusqu'à dire, avec Aristote, qu'une certaine richesse est une condition de la vertu ? — Non ; mais c'est au moins une aide qui rend certaines vertus faciles, comme aussi quelques autres difficiles ! Il faut

donc perfectionner les conditions sociales d'où certaines mœurs dérivent presque directement. S'il ne saurait suffire de modifier les arrangements sociaux pour moraliser du même coup tous les individus, s'il est nécessaire pour chacun d'avoir des idées et des convictions individuelles, loin de nous la pensée d'amoindrir pour cela la part des agents économiques et collectifs. Il y a des vices intellectuels et moraux qui sont logiquement liés aux principes de l'industrie capitaliste et à la pratique de la concurrence sans frein. Quand la femme, par exemple, quand la mère est détournée de son rôle domestique par des servitudes industrielles, comment le contre-coup ne se ferait-il pas sentir dans la criminalité des enfants et des adolescents? L'insalubrité, l'inconfort, l'insuffisance des logements ne jouent-elles pas un rôle considérable dans l'extension du vagabondage? Quand on nous rappelle que, dans les quartiers ouvriers de Londres, la cherté des loyers force toute une famille à s'entasser en un étroit espace et même à y introduire des pensionnaires étrangers, comment ne concluons-nous pas que la promiscuité engendra nécessairement le vice? Quand on nous montre encore la femme employée dans une manufacture, le mari dans une autre, les enfants livrés à eux-mêmes, comment n'accorderions-nous pas que « prêcher à ces pauvres gens le goût du foyer domestique et l'amour du *home* », c'est hypocrisie ou dérision<sup>1</sup>? Outre le défaut d'éducation domestique et de vie « ménagère », l'infériorité même ou l'absence des moyens de transport ne contribue-t-elle pas à déterminer l'abandon du foyer, la fréquentation des cabarets, les progrès incessants de l'alcoolisme? Oui, tout sociologue et tout moraliste en conviendra, les réformes économiques doivent être incessamment poursuivies, en France comme chez toutes les autres nations; oui, elles peuvent avoir une influence énorme sur la constitution de la famille, qui, chez nous comme ailleurs, est de capitale importance. Si

1. M. Levy-Bruhl. Questions sociologiques, *Revue Bleue*, juin 1895.

la réforme de l'école est désirable, celle de la famille l'est encore plus, puisque la famille est la première et la vraie école. Il est clair qu'on pourrait supprimer, avec la misère économique, bien des misères morales, soit dans la famille, soit dans la nation entière.

Le sociologue réformiste accordera aussi au socialisme « scientifique », quoiqu'il ne mérite guère le nom dont il se pare, que les améliorations sociales devront être de plus en plus œuvre de science. Ne nous faisons pas illusion : dans l'ordre moral et social, — un nouveau Socrate n'aurait pas de peine à nous le montrer, — nous sommes tous de grands ignorants. Les problèmes d'ordre économique, juridique et politique deviennent, avec la civilisation croissante, d'une telle complication et d'une telle implication que la sagesse de nos plus grands sages y est « courte » par tous les endroits ensemble. C'est que cette sagesse n'est pas science, et que, avec les siècles, toute sagesse pratique, surtout d'ordre collectif, est obligée de se faire science. L'industrie devient de plus en plus scientifique, de même pour le commerce, de même pour la défense nationale et pour la guerre. On reconnaît volontiers que, en 1870, nous avons été battus par de plus savants et de plus savamment organisés, contre lesquels fut impuissant tout notre courage ; mais on se persuade non moins volontiers que, dans le domaine moral et social, chacun se tire d'affaire avec de la bonne volonté et un bon cœur, ou encore, selon les adorateurs des « Anglo-Saxons », avec une volonté énergique, brutale même. Rien n'est plus faux. La bonne volonté, d'ailleurs, n'est-elle pas la volonté droite, et cette droiture, cette direction vers le but véritable à travers les moyens véritables, ne devient-elle pas œuvre de connaissance et de science, non plus simplement d'intention ni d'énergie ? On a justement demandé s'il suffit d'avoir de bonnes intentions ou des intentions énergiques pour résoudre les problèmes du travail et du capital, du crédit, des manufactures et de la grande industrie, de la crise agricole, enfin du libre-échange ou du protectionnisme. Et tous ces problèmes sont unis

à la question sociale, qui elle-même se montre nécessaire à la solution progressive de la question morale.

## V

## CONCLUSION. INSUFFISANCE DU SOCIALISME MATÉRIALISTE

Le premier bien de la société étant la moralité, et la moralité étant individuelle par son centre, quoique universelle par son objet, la sociologie réformiste en conclut que l'action collective a pour but, non de se substituer à l'action individuelle, mais de la susciter, au contraire, et de mettre la coopération de tous au service de l'initiative de chacun. Les institutions administratives, gouvernementales ou syndicales, sur lesquelles compte le socialisme matérialiste, seront toujours mises en pratique par des hommes; elles ne marcheront pas toutes seules comme l'horloge une fois montée. Dès lors, elles ne vaudront que ce que vaudront les hommes; on ne peut donc, par des considérations purement mécaniques ou purement économiques, prévoir leurs résultats. Les facteurs premiers, ici, sont psychologiques et, en conséquence, moraux. Quelque indispensable que soit la réforme des institutions, elle présuppose celle des consciences, qu'elle aide, mais qu'elle ne remplace pas. Il est également faux de supprimer la question morale au profit de la question sociale, la question sociale au profit de la question morale: de méconnaître la valeur de l'individu ou la valeur de la société, qui a ses fins propres et plus qu'individuelles.

Le communisme marxiste est aussi inadmissible que l'individualisme exclusif. Ne parlant que d'intérêt et de plaisir, il décapite l'homme intellectuellement et moralement :

*0 curvæ in terras animæ et cœlestium inanes !*

Il a beau nous promettre la satisfaction de tous nos

appétits, des jouissances croissantes au sein d'une société toujours plus puissante sur la nature, il ne fera jamais monter vers les nues un édifice solide avec des matériaux sans consistance; il ne construira pas une société heureuse, savante et forte, avec des individus sans moralité. Le communisme matérialiste porte « son ennemi avec soi »; il veut unir les hommes par ce qui précisément les désunit : à savoir leurs besoins individuels et matériels. Il se persuade que le « système de ces besoins », notamment ceux qui viennent de l'estomac, finira par donner un jour à l'humanité un même cœur. C'est vouloir, sur le principe de la haine, fonder l'amour; sur le principe de la guerre, fonder la paix perpétuelle. On a dit avec raison : « Toute civilisation qui multiplie les richesses sans multiplier les liens sociaux et les devoirs sociaux produit plus de mal que de bien<sup>1</sup>. » Si ces paroles s'appliquent aux excès actuels du régime capitaliste, elles ne s'appliquent pas moins à un régime de communisme matérialiste qui prétend multiplier les richesses et jouissances sans multiplier les liens moraux, ou même en supprimant toute moralité. Pour fonder une société supérieure, il faut d'abord habituer les hommes à vivre non en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais, selon la parole du fondateur de la sociologie, en « autrui et pour autrui ».

1. Ad. Prins. *L'Organisation de la liberté*.

---

## CHAPITRE VII

### MORALE DU SOCIALISME IDÉALISTE

A côté du courant matérialiste, le courant idéaliste a subsisté, quoique plus faible. Selon le socialisme idéaliste, la morale n'est autre chose que l'ensemble des conditions nécessaires au maintien et au développement de la société humaine. Ces conditions se résument dans le mot que, dès le commencement du siècle, les socialistes français, notamment Pierre Leroux, mirent en honneur : solidarité. De cette solidarité qui mêle la vie de l'un avec la vie de tous, la justice sociale n'était, aux yeux d'Auguste Comte, que l'application. Selon Malon, le principe moral doit être cherché en dehors de tout système métaphysique ou religieux, dans l'humanité seule : cause de la morale, l'humanité en est aussi la seule fin<sup>1</sup>. Dans la traduction de la *Quintessence du socialisme* de Schaffle, Malon a dit : « L'humanité future ne se passera pas de religion : celle de l'humanité remplacera les autres. » Plus récemment, M. Georges Renard est parmi ceux qui ont combattu avec force les théories matérialistes et ennemies de la morale, mises à la mode par Marx<sup>2</sup>. Pour M. G. Sorel, le facteur juridique et moral reste essentiel à la solution du problème social. M. Jaurès, à son tour, quand il oublie de parler pour les masses, oppose au matérialisme de Marx et de M. Lafargue une sorte de synthèse où le naturalisme n'est plus que

1. *Morale sociale*. Paris, Alcan, 1885, p. 199.

2. *Le Régime socialiste*. Paris, Alcan, 1898.

l'enveloppe, tandis que l'idéalisme est le fond. Les idées de justice et d'égalité ont, selon lui, leur racine dans la nature sympathique et intelligente de l'homme : elles agissent ensuite « comme forces sociales indépendantes des forces économiques ». C'est aussi la doctrine de M. Fournière dans son *Idéalisme social*<sup>1</sup>. Ce dernier répond aux marxistes : « *Le Fay ce que voudras* doit devenir la devise de l'humanité parvenue dans son ensemble à l'état conscient, mais seulement lorsque chacun saura ne rien vouloir qui soit contraire à l'intérêt de tout ou partie du corps social, c'est-à-dire lorsque la conscience, développée en chacun de nous, y aura établi des sanctions intérieures assez puissantes pour se substituer sans péril aux sanctions extérieures. » D'où l'on pourrait conclure que l'état idéal de la société communiste n'enveloppe rien moins que la perfection idéale des consciences individuelles. Enfin le livre bien connu de M. Bourgeois sur la *Solidarité* peut être considéré comme un essai pour donner au socialisme, largement entendu, une morale en harmonie avec la science de notre temps.

En Allemagne, contre le matérialisme moral de Marx s'est élevé C. Schmidt, qui révèle les côtés faibles de l'utilitarisme et de l'égoïsme, la valeur propre, l'indépendance et la nécessité des forces morales. Loin d'attendre tout salut des institutions sociales, Schmidt va jusqu'à réclamer le sacrifice de soi. Mêmes idées chez M. L. Stein<sup>2</sup>. En Italie, M. Labriola a réagi contre les excès du marxisme. Selon lui, la psychologie dépasse l'*homo œconomicus* et doit reconnaître l'importance des facteurs moraux. La moralité, ajoute-t-il, n'est nullement indifférente à la prospérité économique : l'organisation des Trade-Unions en fournit la preuve éclatante. Il n'y aura même de société libre qu'avec des hommes capables de *self government*. M. Chiappelli a fait voir que

1. Voir l'*Idéalisme social*. Paris, Alcan, 1899 et « la Leçon sur la Morale de Guyau » dans les *Questions de morale*. Paris, Alcan, 1900.

2. *La Question sociale au point de vue philosophique*. Paris. Alcan, 1900.

le succès du socialisme est lié à la dose de moralité qu'il peut contenir<sup>1</sup>. Mais c'est surtout en Angleterre et aux États-Unis que le socialisme, plus pratique à tous les points de vue, s'appuie sur les idées morales. Là est son honneur et aussi sa force. M. Belfort Bax a toujours soutenu la nécessité de la morale ; M. Sidney Ball et la plupart des Fabiens ne séparent point la « socialisation » de la « moralisation ». M. Sydney Ball a parfaitement dit : — Rien ne pourrait être plus mortel pour les meilleures espérances de progrès humain que l'augmentation des pouvoirs du gouvernement jointe à l'abaissement de ses principes. Tout socialisme, de même que tout économiste utilitaire, qui oublie les fins morales de la collectivité pour n'en considérer que les fins économiques est « un danger social<sup>2</sup> ».

Les marxistes avaient prétendu que, en organisant la distribution de l'eau, de la lumière, de la force motrice, l'organisation des transports, le service en commun des machines agricoles, nombre de petites collectivités urbaines ou rurales avaient déjà, dans leur sphère, « substitué la propriété collective à la propriété capitaliste ». Les partisans du socialisme idéaliste rejettent cette conclusion. Selon eux comme selon nous, la libre remise par les électeurs de tel ou tel service à une collectivité, en vue de leurs intérêts librement associés, ne suffit nullement à constituer un régime socialiste. Ce qui caractérise ce régime, au moins sous sa forme idéaliste, ce n'est pas l'emploi, consenti par la majorité, de tel machinisme, communal, provincial ou national, à la place de l'initiative privée. La pure nationalisation ou la pure municipalisation d'une industrie n'est pas le vrai socialisme et le but social peut en être entièrement absent. « La présence de l'idée socialiste se reconnaît à la poursuite d'un type de société où tous seraient le plus possible *heureux et vertueux* »<sup>3</sup>. La simple substitution de l'admi-

1. *Socialismo e pensiero moderno*.

2. *International Journal of Ethics*, janvier 1898.

3. Sydney Ball. *International Journal of Ethics*, avril 1898.

nistration publique à l'administration privée n'est que l'ombre et non la substance. Les forces requises pour animer le mécanisme social « ne sont rien si elles ne sont pas morales ».

Divers problèmes se posent au sujet de la morale idéaliste du socialisme. En premier lieu, le socialisme a-t-il le droit de soutenir, comme il le fait volontiers, que lui seul peut fonder une morale ? En second lieu, le fondement humanitaire et exclusivement social, qu'il emprunte à l'école positiviste et évolutionniste, est-il suffisant ? Enfin, l'idée de la solidarité sociale est-elle égale et « adéquate » à l'idée morale ?

## I

## LE SOCIALISME FONDE-T-IL LA MORALE

A en croire certains socialistes, la morale serait immanente à leur système et à leur système *seul*. M. Colajanni, par exemple, veut-il établir la légitimité du collectivisme, il s'efforce de montrer que l'humanité aspire à un état supérieur de justice et de bonheur pour tous, qui est l'idéal même du socialisme<sup>1</sup>. — A ce compte, tous les moralistes seraient socialistes. Certes, nous devons vouloir et préparer une plus grande justice et une plus grande félicité pour le genre humain, puisque c'est en cela même que la morale consiste ; mais le collectivisme ne peut confisquer l'éthique à son profit sans faire une pétition de principe. Supposer que la propriété collective est le seul moyen possible de bonheur et de moralité pour le genre humain, c'est prendre pour accordé ce qui est en question.

Écoutons à son tour M. Jaurès. Le socialisme, — dit-il dans son introduction à la *Morale sociale* de Benoît Malon, — n'a pas besoin d'allumer sa lanterne pour aller à la recherche d'une morale : « il est déjà,

1. Colajanni, *Le Socialisme*. Paris, Giard, 1900.

par lui-même et en lui-même, une morale. Il l'est « théoriquement et pratiquement ». Pratiquement, il développe l'idée de solidarité. En effet, les « militants socialistes combattent-ils pour eux-mêmes, ou pour leurs camarades, ou pour leurs enfants, ils ne le savent point, et cependant ils combattent. » La solidarité sort « de l'égoïsme même », mais à la condition que ce soit l'égoïsme prolétaire, qui seul, pour M. Jaurès, a la vertu de se changer en désintéressement. « Ils sont égoïstes, eux, les prolétaires, et brutalement : ils veulent vivre et bien vivre, et ils ne le cachent point... » Ils subissent « l'énergique poussée des instincts élémentaires. » La faim, d'ailleurs, « n'est pas la mauvaise conseillère dont parle le poète; elle est, au contraire, la bonne conseillère; c'est elle qui, tout le long de l'histoire préhumaine et humaine, a créé ou aidé à créer les espèces supérieures ou les civilisations supérieures ». Seulement, « par un vivant paradoxe que réalise souvent la nature humaine et que le socialisme favorise en liant le bien de l'individu à une organisation d'ensemble, cet égoïsme du prolétariat est un égoïsme impersonnel. » En effet, il est bien un égoïsme de « classe », mais, comme la classe prolétaire tend à embrasser l'humanité, il se change en égoïsme d'humanité. C'est ainsi que l'égoïsme le plus strict aboutit à la générosité la plus « large ». Il n'y a pas, au contraire, et il ne peut y avoir « un fond humain dans l'égoïsme capitaliste ». Le capital, « en approfondissant son propre intérêt, ne peut y trouver le droit humain ». Bien plus, au fond du capitalisme, il y a « la négation de l'homme ». Et, pour en donner la preuve, M. Jaurès imagine une hypothèse qui dépasse les rêves les plus fantastiques de Renan : « Selon la logique capitaliste, dit-il, il est possible, à la rigueur, qu'un jour un seul homme soit propriétaire absolu de tous les moyens de production de la planète, qu'un Charles-Quint du capital, plus ambitieux, plus heureux, un milliard de fois plus puissant que l'autre, réalise la monarchie universelle de l'argent, et que tous les hommes, sauf un, soient des sala-

riés ; il est possible, selon la logique et le droit capitaliste, qu'un jour, un homme, un seul homme, maître de tout, puisse refuser à tous les autres hommes tout le sol de la planète, toutes les machines et toutes les usines, et que l'humanité soit acculée légitimement, et sous peine de violer la propriété, à un immense suicide. » A en croire M. Jaurès, c'est « vers cette fin suprême », dont la pensée donne à coup sûr le frisson, « que va le capital et tout le capital ». Le capital ne « connaît pas de limite », il ne connaît pas de morale, tandis que, sous l'égoïsme prolétarien, on découvre « le noble égoïsme humain ». Quand le prolétariat va à la bataille, il y a en lui tout à la fois, comme les trois rayons tordus par Vulcain en un seul éclair : « appétit, passion, sacrifice. »

Nous craignons que l'enthousiasme n'entraîne trop loin le philosophe orateur. D'abord, est-il juste de diviser ainsi l'humanité en deux classes, dont l'une serait, par essence, l'immoralité incarnée, l'autre la moralité incarnée ? Cette damnation des propriétaires en bloc et cette déification du prolétariat en bloc nous semble une sorte de dogme au même titre que ceux du dam et du salut éternels. Si l'intérêt du plus grand nombre est numériquement plus près de l'intérêt universel que celui du plus petit nombre, il n'est cependant pas l'intérêt universel. Prêcher aux prolétaires que leur égoïsme est saint parce qu'ils sont des prolétaires et qu'ils sont les plus nombreux, c'est flatter le nouveau Grand Roi et lui proposer pour devise : « L'humanité, c'est moi. » On allume ainsi, à l'égard des autres, cette « haine » qu'on prétend « créatrice », et que, pour notre part, nous croyons destructrice de toute morale. La dialectique par laquelle, selon M. Jaurès, l'égoïsme du peuple se métamorphose en désintéressement humain, fait appel à la foi aveugle, non à la raison, car elle se dispense de donner des raisons. Nous voyons, au contraire, beaucoup de raisons pour que la propriété collective du sol et de tous les instruments de travail ne suffise pas à réaliser sur terre l'absolue moralité, l'absolu

désintéressement, l'absolue félicité des travailleurs. Le socialisme, ici, en se prétendant identique à la morale, imite les religions, auxquelles il reproche pourtant de vouloir absorber la morale. Il se fait lui-même religion ; et, par malheur, nous avons vu qu'il admet des mystères et des miracles plus incompréhensibles encore que les autres, puisque son Dieu, au lieu de surpasser la nature, n'est que l'humanité au sein de la nature.

Bien loin que le collectivisme soit le fondement de la moralité, on peut se demander s'il y a un seul principe moral qui puisse être vraiment propre à ce système. Est-ce la liberté ? Il la sacrifierait plutôt au besoin. Est-ce la fraternité ? Ce principe lui convient mieux, sans doute ; mais, sous un régime non collectiviste, où la propriété individuelle, la propriété associée et la propriété sociale se développent librement subsistent en corrélation harmonique, la sociologie réformiste poursuit tout aussi bien la fraternité. Elle la poursuit même beaucoup plus franchement, puisqu'elle la conçoit sous une forme morale, comme établie par les libertés mêmes, non plus sous la forme d'une solidarité économique et matérielle imposée du dehors par l'autorité collective. Est-ce donc enfin l'idée de l'égalité qui appartient en propre à la morale socialiste ? Mais cette idée est vague, et il faut s'entendre. S'agit-il de l'égalité des droits ? Il est clair qu'il n'est pas besoin d'être socialiste pour la réclamer. Et si l'on dit que les droits abstraits ne sont rien, qu'il faut égaliser les facultés concrètes, les moyens réels de faire valoir ses droits, les sociologues réformistes en seront d'accord. Seulement, cette égalisation n'entraîne pas le collectivisme ; de plus, la réforme ne peut être que progressive et non l'œuvre d'un bouleversement social.

Le seul principe qui puisse d'abord paraître plus particulier au socialisme, c'est la solidarité, sur laquelle il fait reposer la morale en même temps que l'économie sociale ; mais est-ce là vraiment une notion inventée par l'école socialiste ? Non. Ce sont même les économistes qui ont mis le mieux ce principe en lumière par leurs études, devenues classiques, sur la division du

travail et la coopération. Les biologistes se sont ensuite, avec Milne Edwards, inspirés des économistes pour retrouver dans l'organisme la loi de la division du travail et la solidarité des fonctions. Les socialistes n'ont fait que systématiser les résultats obtenus par l'école économiste, par l'école biologiste et par les sociologues. Ce n'est donc pas sans étonnement que nous voyons M. Sydney Ball, d'accord ici avec M. Jaurès, revendiquer, comme propres au socialisme, « la reconnaissance de la fraternité et de la solidarité, l'universelle obligation du travail personnel et la subordination des fins individuelles au bien commun »<sup>1</sup>. Ce sont là des principes moraux qui n'ont rien de collectiviste : ils sont admis par les plus individualistes eux-mêmes. Un kantien, par exemple, rejettera-t-il la fraternité et la solidarité, ou prétendra-t-il qu'elles doivent rester nominales au lieu de passer dans le monde réel ? Rejettera-t-il l'universelle obligation du travail personnel ? Refusera-t-il de chercher si la loi positive, au besoin, ne peut rendre le travail légalement obligatoire, quels seraient les inconvénients et quels seraient les avantages d'une pareille intervention ? L'individualisme *moral* de Kant est l'affirmation de l'individu comme ayant une dignité en soi et pour soi : comment donc refuserait-il d'admettre la même dignité chez les autres individus ? Comment ne s'accorderait-il pas avec tous les moralistes de tous les temps pour définir le devoir « la subordination des fins individuelles aux biens communs ? » Non, le socialisme n'a eu qu'un mérite, et il est grand : c'est de montrer qu'en fait, sous le régime économique du capitalisme, surtout au dernier siècle, tous ces principes moraux ont été trop souvent foulés aux pieds. Mais il n'est pas sûr qu'ils ne le fussent point sous le régime collectiviste. Ce dernier a-t-il un secret pour faire pénétrer du dehors dans les cœurs la fraternité et le dévouement aux fins universelles ? La seule chose qu'il pourrait légalement instituer, c'est le « travail

1. *Socialism in England*, p. 10.

obligatoire » ; encore ne serait-ce que le travail manuel. Il pourrait, comme certains socialistes le demandent, obliger chacun, débile ou fort, à faire usage de ses bras pendant plusieurs heures par jour, quelles que fussent ses aptitudes intellectuelles, et à fournir un produit brut. Reste à savoir s'il convient de bouleverser l'ordre social pour arriver à la corvée générale, et si ce triomphe de la tâche manuelle serait aussi celui de la moralité spirituelle.

Loin de concéder que le socialisme soit par lui-même une morale, nous croyons que le plus grand service à lui rendre serait de lui en fournir une ; car, en définitive, sous la forme matérialiste, nous venons de voir qu'il n'en a aucune, et, sous la forme idéaliste, il est obligé de l'emprunter à d'autres doctrines qui n'ont rien de socialiste. Il y a donc là un édifice à construire et les divers chefs d'école n'en ont jusqu'à présent, nous allons le montrer, fourni que quelques pierres, souvent peu solides. L'effort du socialisme à la recherche d'une morale a été plus laborieux qu'heureux. Loin de fournir à lui seul le fondement de l'éthique, nous allons voir le socialisme, dès qu'il est réduit à lui-même, flotter incertain entre l'individualisme moral et la morale humanitaire, sans pouvoir concilier ces deux grands termes du problème : bonheur individuel et bien collectif.

## II

### LE SOCIALISME INDIVIDUALISTE ET LE SOCIALISME HUMANITAIRE

Il y a d'abord, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, un socialisme individualiste, quelque étrange que paraisse l'association de ces deux mots. Pour ce système, l'individu est le point de départ et le point d'arrivée, le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* : le caractère social des moyens employés n'empêche pas la fin d'être la satisfaction des besoins individuels. A en croire, par exemple, M. G. Sorel, la société « n'existe que dans

l'individu, exactement comme le *genre*, comme la force collective de la coopération ». — Aux partisans de ce socialisme individualiste les sociologues demanderont si la société française est vraiment un genre, analogue au genre *quadrupède* (lequel n'a ni existence ni influence en dehors des animaux à quatre pattes). Ou encore, est-il vrai que la France soit simplement comme la force collective de la coopération dans un atelier de tissage, laquelle n'est pas une force différente des tisseurs et de leurs métiers? S'il en était ainsi, on ne devrait rien à la France comme telle, et les Français eux-mêmes n'auraient de valeur que comme individus humains. Il semble que, pour la sociologie et la morale, une nation soit un organisme contractuel animé d'une conscience commune, différent de la simple totalité numérique des individus, objet d'obligations autres que celles qui concernent les individus eux-mêmes.

La société n'étant, pour beaucoup de socialistes, qu'un nom commun, le but de la morale ne peut être pour eux, comme on l'a vu plus haut, que la satisfaction la plus complète du plus grand nombre de besoins pour le plus grand nombre d'individus. Le but humain, écrit l'un d'eux, « est réellement individuel » : le but social n'est que « transitoire ». — « Si le socialisme s'impose à nous, ce sera non comme but, mais comme le meilleur moyen d'assurer à chaque individu le maximum réalisable de développement, et de réaliser ainsi postérieurement, par la généralisation des satisfactions individuelles, le bien de l'espèce<sup>1</sup>. » L'individualisme fait aussi le fond du socialisme de M. Jaurès. « Le socialisme, dit ce dernier, est l'affirmation suprême du droit individuel... Rien n'est au-dessus de l'individu... C'est l'individu affirmant sa volonté de se libérer, de vivre, de grandir, qui donne désormais vertu et vie aux institutions et aux idées. C'est l'individu humain qui est la *mesure de toute chose*, de la patrie, de la famille, de la propriété, de l'humanité,

1. D. A. Vazeille. *La Question sociale est une question de méthode.*

de Dieu. Voilà la logique de l'idée révolutionnaire. Voilà le socialisme <sup>1</sup>. » Quelque catégorique qu'elle soit, cette déclaration à la Protagoras n'en est pas plus claire, car il reste à savoir ce qui fait la valeur de l'individu humain, et si c'est simplement la somme de jouissances résultant de ses besoins satisfaits.

Mieux inspirés sont les socialistes humanitaires, qui s'efforcent de dépasser l'individualisme : mais réussissent-ils mieux soit à expliquer, soit à justifier leur point de vue universel ? C'est ce que nous devons examiner, pour suivre jusqu'au bout les socialistes dans leur voyage accidenté à la poursuite d'une morale.

Les socialistes sont peu disposés à reconnaître ce qu'ils doivent à l'idée chrétienne de charité. Le mot même de charité leur est devenu suspect, comme à beaucoup d'autres, pour plusieurs raisons. D'abord, l'idée même fut associée à d'autres notions qu'ils rejettent : à celle d'un Père céleste, à celle du salut individuel, surtout à celle du petit nombre des élus, avec exclusion d'une notable partie de l'espèce humaine, infidèles et hérétiques, — ce qui a changé pratiquement la charité en persécution. Surtout, détourné de son vrai sens, le mot de charité a fini par signifier aumône, don d'argent sans don du cœur. « La charité, s'il vous plaît ! » En entendant ces mots, demande avec raison M. Gide, qui de nous traduit : « Aimez-moi comme vous-même, s'il vous plaît <sup>2</sup> ! » On se contente de jeter une petite pièce d'argent, et, au lieu d'amour, on n'a pour le mendiant que dédain ou indifférence. Enfin l'idée de charité a été trop associée à celle de grâce surrogatoire, sans obligation stricte, si bien que l'être qui est l'objet de la charité n'aurait rien à revendiquer au nom d'aucune justice. Le résultat de toutes ces déformations de l'idée chrétienne, c'est que le peuple, qui faisait jadis appel à la bienfaisance, s'écrie aujourd'hui : « Nous ne voulons pas de votre charité : ce que nous voulons, c'est la justice. »

1. *Revue de Paris*, 1<sup>er</sup> décembre 1898.

2. *Morale sociale*, 1<sup>re</sup> année. Paris, Alcan, 1899.

On a dû changer les mots pour mieux exprimer le changement même des idées et des sentiments. Mais le terme de fraternité, mis à la mode par la Révolution, semble encore trop sentimental aux socialistes : ils préfèrent celui de solidarité, quia une apparence plus scientifique.

Cependant il reste toujours à définir ce mot : morale solidariste. Pour le sociologue, la solidarité naturelle n'est autre chose que le déterminisme réciproque qui nous lie comme individus d'une même société, sous le rapport de la causalité et sous le rapport de la finalité<sup>1</sup>. Nos actions sont en grande partie connexes et retentissent l'une dans l'autre ; nos intérêts, quoique souvent opposés, sont liés en grande partie et l'un dépend de l'autre. Mais cette solidarité naturelle et fatale n'embrasse pas tout. De plus, elle existe indépendamment de notre volonté, qui peut toujours, lorsqu'elle entre en scène, ou agir dans le sens de l'intérêt d'autrui ou agir dans le sens de l'intérêt individuel. M. Belfort Bax parle du terrible détroit qui sépare chaque homme du reste de l'univers ; ce détroit est dans « la conscience subjective » qu'a chacun de sa jouissance propre et de ses besoins propres, quelque lié qu'il soit aux autres par une solidarité « objective ». La morale socialiste n'a trouvé aucun secret pour combler ce détroit. Elle aura beau invoquer non plus seulement la solidarité, mais l'*identité* foncière et naturelle des individus humains, nous pourrions lui répondre : — Les autres sont moi-même, assurément, par quelque côté ; mais moi-même je suis encore bien plus moi-même. Au-dessous de la partie qui constitue la vie des autres en moi ou de moi en eux, il y a un centre bien plus intime encore, qui est la partie où je ne me confonds plus avec autrui, où je me pose en face d'autrui, où l'indépendance personnelle remplace la dépendance mutuelle et la solidarité sociale. Quoique cette indépendance ne soit jamais complète, elle peut l'être assez pour que mon intérêt, mon plaisir, ma vie même, dans telles cir-

1. Voir, dans nos *Éléments sociologiques de la morale*, le chapitre consacré à la morale de la solidarité. Voir aussi notre *Morale des idées-forces* 1<sup>re</sup> partie, livre IV.

constance, soient en conflit avec votre intérêt, votre plaisir, votre vie. Les socialistes se sont moqués des *harmonies économiques* de Bastiat ; ils ne voient pas que les *solidarités* sur lesquelles ils veulent fonder la morale sont le pendant de ces harmonies. M. Otto Effertz n'a-t-il pas écrit un livre tout entier sur les « antagonismes », où il montre que nous vivons trop souvent de la mort des autres ? N'y a-t-il pas aujourd'hui beaucoup de socialistes révolutionnaires et de syndicalistes qui prêchent l'insolidarité des classes ? L'individualisme demeure à jamais irréductible pour le socialisme et même pour toute doctrine exclusivement sociologique : il ne peut être dépassé que par l'idée morale d'un bien vraiment universel.

Ceux des socialistes qui adoptent un point de départ individualiste se sont appuyés sur Guyau. M. Fournière, par exemple, dans une belle leçon sur la *Morale d'après Guyau*<sup>1</sup>, nous montre excellemment de quelle manière Darwin a établi la sociabilité foncière de l'homme et même d'une multitude d'animaux, chez qui la loi de solidarité est en quelque sorte organique ; comment Spencer, à son tour, fit des sentiments altruistes un phénomène de sympathie fixé en nous par l'hérédité ; comment encore, dans ses vues sur l'avenir, « il toucha presque à l'identité finale de l'égoïsme et de l'altruisme ». M. Fournière ajoute : « Il était réservé à Guyau d'atteindre ce point culminant et de doter notre philosophie morale de cette acquisition décisive. La principale originalité de Guyau, et elle est très grande, c'est, étant constaté le caractère naturel et scientifique de la morale, d'avoir tenté son incorporation à l'action sociale. Guyau croit que la morale est une fonction sociale organique. La société étant perfectible, et sa loi intime étant le progrès, il en conclut que la morale peut se passer un jour d'obligations et de sanctions, tout membre d'une société vraiment civilisée étant par définition un individu moral<sup>2</sup>. »

1. *Questions de morale*, Paris, Alcan, 1900, p. 263.

2. *Ibid.*, p. 264.

M. Fournière force ici, croyons-nous, la pensée de Guyau. Ce dernier ne dit pas qu'un jour la morale sera sans obligation ni sanction : il soutient que dès à présent, dans sa partie supérieure, dans sa partie *individuelle* et *personnelle*, qui est la partie métaphysique, elle est sans obligation ni sanction. En tant que *sociale*, au contraire, la morale implique pour Guyau des obligations sociales, qui sont les lois, et des sanctions sociales, qui sont les moyens de défense collective. Plus tard, obligations sociales et sanctions sociales deviendront de plus en plus libérales elles-mêmes, selon Guyau. M. Fournière conclut que « le socialisme est véritablement la forme sociale adéquate à la moralité supérieure conçue par Guyau. Si sa morale idéale s'épanouit un jour, ce ne pourra être que dans un milieu socialiste <sup>1</sup> ». « La morale conçue par Guyau ne sera possible, ajoute M. Fournière, que quand nos antagonismes individuels et collectifs se seront résolus en solidarité, c'est-à-dire quand le milieu humain se sera lui-même socialisé... Si donc un jour la morale de Guyau règne parmi les hommes, c'est que les conditions réelles de la fraternité humaine rêvées par lui seront devenues des institutions sociales positives<sup>2</sup>. » — Guyau admettait en effet le progrès constant de la solidarité sociale, mais il n'allait pas jusqu'à croire que tout antagonisme disparaîtrait entre les hommes, que l'intérêt social coïnciderait un jour entièrement avec l'intérêt individuel : il admettait la perpétuelle nécessité du dévouement et du sacrifice, où il voyait le plus beau et le plus noble des « risques » pour la pensée et pour l'action. Il reprochait même au socialisme de trop supprimer le risque, si cher à l'homme, en remettant toutes choses à une administration qui fonctionnerait avec la régularité d'une machine.

1. *Questions de morale*, Paris, F. Alcan, 1900, p. 284.

2. *Ibid.*, p. 277.

## III

## LA MORALE ET L'IDENTIFICATION DES INTÉRÊTS

La suprême ressource de la morale socialiste, dans son long et pénible effort pour se fonder elle-même, c'est de dire, avec M. Belfort Bax, que la solution du grand problème consiste dans « l'identification *en fait* des conditions matérielles du bien-être individuel avec celles du bien-être social<sup>1</sup> ». Mais cette identification, qui est le but du socialisme, suffit-elle pour identifier l'individu même avec la société? On reconnaît là l'utopie communiste où Robert Owen était déjà tombé. Quelle illusion de croire que le bien-être matériel soit suffisant pour supprimer entre les hommes tout antagonisme moral, toute lutte d'intérêts? Identifier ma subsistance et la vôtre, mon superflu même et le vôtre, est-ce identifier l'individu et la société? Quelque importance qu'aient les conditions économiques (et l'on ne saurait trop mettre cette importance en lumière), nous ne pouvons cependant les croire adéquates à la vie morale et sociale tout entière. Voici une famille riche où les parents, les frères, les sœurs ont tout à discrétion, où le bien-être matériel de l'un, par hypothèse, n'est jamais en contradiction avec le bien-être de l'autre : pensez-vous que, pour cette seule raison, l'union absolue y régnera toujours et que, par la seule absence des conflits économiques, la morale y sera toujours vivante? Dans la grande famille humaine, la suppression de ces mêmes conflits serait-elle pour cela l'amour absolu et universellement réciproque? Il y aurait encore, pour arriver là, maint abîme à franchir. Aussi l'identité des intérêts demeure-t-elle simplement le but inaccessible de la sociologie et de la morale, une *idée-force*, que chacun peut et doit vouloir d'avance dans son cœur, pour que tous s'en rapprochent par leurs actes.

Est-ce une réalité ou est-ce un pur idéal que décrit

M. Fournière, quand il dit : « L'autorité et la liberté seront si bien incorporées en chaque individu, et conséquemment aussi le droit et le devoir, que ces mots sans emploi disparaîtront certainement du vocabulaire<sup>1</sup> ? » La société future, ajoute M. Fournière, « ne croira pas plus à l'efficacité du châtiment qu'à sa justice ». Les prétendus criminels seront traités comme malades. Hormis les malades, tout le monde sera donc bon, aimant, modeste, laborieux, sobre, tempérant, chaste, etc. ! Si nous voyons aujourd'hui l'alcoolisme se développer jusque parmi les ouvrières, M. Fournière nous rassure pour l'avenir, et croit que le progrès de l'aisance guérira cette plaie<sup>2</sup>. De même, la prostitution ne résistera pas à une transformation économique dans le sens du socialisme. Et ainsi de suite pour tous les vices. En un mot, non seulement la face des cieux et de la terre, mais le cœur même de l'homme et de la femme sera changé. L'optimisme communiste est presque sans limites. Admettons cependant que ces beaux rêves se réaliseront un jour, tout au moins que l'on s'en rapprochera sans cesse, il n'en demeure pas moins certain qu'aujourd'hui nous sommes loin d'un tel idéal, que nous sommes membres organiquement et contractuellement *solidaires* d'une société toute différente, que cette solidarité même nous empêche d'agir comme si nous étions déjà transportés dans l'ère bienheureuse où l'égoïsme et l'altruisme seront identifiés, où le loup paîtra avec la brebis. Pourquoi donc devons-nous aujourd'hui, et malgré la pression des solidarités ou insularités présentes, nous faire volontairement solidaires de l'avenir impalpable et lointain ? Pourquoi, malgré la mêlée des antagonismes, devons-nous vouloir et réaliser dès maintenant par nos propres actes, aux dépens de notre moi propre, cette idéale harmonie, cette idéale fusion des *moi* humains dans une sorte de communisme à la fois matériel et moral ?

1. *L'Idéalisme social*, p. 290.

2. *Ibid.*, p. 199.

M. Belfort Bax propose à notre admiration le fédéré de 1871 qui, au moment de mourir, sans aucun espoir d'immortalité dans un autre monde, répondit à ceux qui lui demandaient : « Pour quelle cause combattiez-vous ? — Pour la solidarité humaine. » Mais comment alors, sans se contredire, le même auteur peut-il ajouter : « Toute morale dont l'abnégation est le but, ou même seulement l'élément essentiel, est étroite et fausse » ? D'où il conclut que « le fond de l'éthique réside dans l'identification *réelle* de l'individu avec l'humanité », résultant de l'identité des conditions matérielles du bien-être individuel avec celles du bien-être social. En attendant cette identification, qui n'est qu'un but problématique perdu dans les brumes de l'avenir, comment la moralité présente, qui est le dévouement de chacun à ce but, ne serait-elle pas une « abnégation » ? Comment l'ouvrier qui meurt pour sa classe ou pour l'humanité ferait-il autre chose qu'un acte d'abnégation ? Et alors l'éternelle question se pose : au nom de quoi le socialisme demandera-t-il ce sacrifice ?

« L'individu ne se suffisant pas à lui-même, répond M. Belfort Bax, ses besoins dépassant le cercle de ses possibilités personnelles, il doit chercher à se compléter au dehors. » — Sans doute, mais tout dépend de quels besoins il s'agit. Voulez-vous parler simplement des besoins de la « vie » ? L'ouvrier ou le patron qui cherche à « se compléter » en empruntant l'aide d'autrui n'est toujours mû que par l'intérêt personnel. S'agit-il des besoins supérieurs, d'ordre intellectuel et sentimental ? Il faut alors le dire, il faut reconnaître ouvertement que l'égoïsme ne se suffit pas et se trahit lui-même, qu'il y a dans l'individu humain une « personnalité » intellectuelle et morale dépassant l'individualité et même la société. Ce ne sont pas seulement des individus, en effet, ce sont des *personnes* dont la société humaine doit prendre pour fin le développement. Or, si ce qui constitue l'individualité est de vivre en soi-même, ce qui constitue la personne est précisément de vivre hors de soi, dans les autres et dans le tout. La personne est l'être

qui *pense*, et l'être qui pense sort de soi pour se confondre par la pensée avec la vie universelle. La personne est l'être qui *aime*, et l'être qui aime vit pour les autres. La personne est l'être qui *veut*, avec la conscience et la direction de son vouloir, et la vraie direction est universelle, par conséquent morale. L'éthique ne doit donc pas, comme certains socialistes le prétendaient tout à l'heure, s'occuper uniquement des individus et de leurs fins individuelles ; elle doit s'occuper des personnes, qui ont précisément des fins impersonnelles. Le pur individualiste dit : Cherchez votre intérêt sans nuire à autrui, et vous réaliserez l'intérêt de tous. La doctrine universaliste dit : Cherchez le bien de tous, et vous trouverez par cela même votre vrai bien personnel, parce que ce vrai bien est moral<sup>1</sup>.

M. Bax lui-même, se souvenant des idées hégéliennes, est obligé d'admettre à la fin, comme la base plus profonde de la morale socialiste « l'inaptitude de la *forme* individuelle à satisfaire le contenu de la personnalité, qui, de sa nature, embrasse le tout ». La morale et la religion sont, dit-il, « l'expression de cette insuffisance ». — A la bonne heure ! Mais, ajoute M. Bax, où la sociologie et la métaphysique dogmatiques pèchent, c'est en cherchant à y remédier *per saltum*, par un *saut* qui devient mortel, puisqu'il ôte l'homme au monde réel pour lui faire chercher sa satisfaction dans une sphère idéale. — M. Bax ne s'aperçoit pas que lui-même, avec tous les socialistes, cherche aussi sa satisfaction dans un monde tout idéal, puisque l'identification de la « forme individuelle » avec ce contenu social qui est le vrai contenu de la personnalité n'est possible que dans un avenir tout idéal, où « les conditions matérielles du bien-être individuel » seraient, par hypothèse, « *identifiées* avec celles du bien-être social ». Si je saute dans l'avenir aux dépens de mon intérêt présent et peut-être de ma vie, c'est là aussi un *saltus mortalis* ! Et c'est le fond de tout acte d'abnégation.

1. Voir notre *Morale des idées-forces*, livre IV.

On aura beau restreindre le plus possible la sphère du sacrifice, elle subsistera toujours, sans qu'aucun arrangement social la puisse supprimer. « L'homme nouveau, prétend M. Belfort Bax, reconnaîtra la voix du devoir, soit pour s'abstenir, soit pour agir, *uniquement dans les choses qui concerneront la société*, toute action *sans portée sociale directe* lui étant moralement indifférente. » — Mais, outre que tous nos actes, bien considérés, finissent par avoir des répercussions sociales, M. Belfort Bax, avec la plupart des socialistes, méconnaît ce fait que la moralité n'est pas seulement sociale, qu'elle est universelle, et que son universalité même est fondée sur la valeur de tous les éléments constitutifs de la personne individuelle : raison, volonté, sensibilité et pouvoir d'aimer. Le socialisme parle sans cesse de développer « une conscience de classe » ; c'est la conscience humaine que le sociologue et le moraliste doivent développer en dehors et au-dessus de toutes les classes ; bien plus, c'est la conscience universelle et plus qu'humaine. « Le sentiment du devoir, dit M. Belfort Bax, est le sentiment explicite ou implicite de l'inaptitude de l'individu et de ses intérêts à lui servir de but. » C'est là une belle définition, où l'on reconnaît l'influence de la philosophie idéaliste. Mais, selon nous, il faut ajouter : le sentiment du devoir est le sentiment de l'inaptitude de la société humaine et de ses intérêts à nous servir de but unique.

Et, ici, nous sommes heureux d'avoir le témoignage d'un des maîtres du socialisme contemporain, de celui même qui, tout à l'heure, voulait ériger le prolétariat en représentant de l'humanité. « Je ne crois pas du tout, dit M. Jaurès, que la vie naturelle et sociale suffise à l'homme. Dès qu'il aura, dans l'ordre social, réalisé la justice, il s'apercevra qu'il lui reste un vide immense à remplir<sup>1</sup>. » C'est ce vide que la morale a précisément pour objet de changer en plénitude. La morale commence, à vrai dire, au moment où nous traitons les

1. *L'Action socialiste*. Paris, Bellais, 1899, p. 169.

formes sociales et obligations sociales non comme de purs artifices humains pour maintenir les hommes ensemble, non comme de purs « palliatifs de la passion » ou des serviteurs de l'intérêt économique, mais comme des moyens pour la personne intelligente et aimante d'atteindre un niveau supérieur. La *société* devient alors la loi de la vie *personnelle* la plus élevée; elle est le produit et la condition de la vraie vie, non « un pur mécanisme pour faciliter l'accomplissement de la vie la plus basse ». Dès lors, le jugement moral ne considère plus seulement les conséquences *sociales* des actions humaines; il considère encore leurs principes ou sources dans l'individu, dans son caractère propre, dans sa conscience et sa « raison », dans tout ce qui en fait une *personnalité* capable de devenir volontairement *impersonnelle*. Plus nous vivons personnellement, plus nous pouvons réaliser de solidarité collective; tout au contraire, plus vous appauvrissez la personnalité, et plus vous la faites rentrer sous le joug de la solidarité purement naturelle, qui, nous l'avons vu, loin d'aboutir à l'harmonie, à l'amour et à la paix, peut aboutir à l'antagonisme, à la haine et à la guerre. Dès lors, le dévouement à la société ne saurait être simplement la reconnaissance du mérite supérieur des grands nombres, une sorte d'adoration du suffrage universel. Le devoir social ne peut provenir que de ce principe: La vraie nature raisonnable et sensible de l'homme trouve dans la société sa suprême et totale expression; donc nous devons vouloir et réaliser une société de plus en plus parfaite. Mais, remarquons-le bien, cette société dans et par laquelle l'homme est moralisé n'est plus seulement la société humaine; c'est, comme le croient les philosophes idéalistes, la société universelle, c'est-à-dire l'humanité et le monde vus sous un certain aspect d'immensité et d'éternité, *sub quâdam specie æternitatis*.

## IV

VRAIE NOTION DE LA SOLIDARITÉ SOCIALE  
COMME IDÉE-FORCE DIRECTRICE

Concluons que le socialisme a eu le mérite d'entrevoir le véritable idéal, mais que, pour le réaliser, il a eu le tort de trop compter sur les conditions matérielles et économiques de la société humaine. Loin de constituer par lui-même une morale, comme ses partisans nous l'annonçaient, le socialisme a besoin d'être contrôlé par une sociologie et une morale qui lui soient extérieures et supérieures. Réduit à lui-même, il est tiraillé en sens contraires, tout comme l'économie politique. Ne l'avons-nous pas vu, toujours incertain et inquiet, flotter entre l'individualisme absolu et le collectivisme, entre l'idée des intérêts insolidaires et celle de la solidarité, entre les « harmonies économiques » et les « contradictions économiques », entre le culte du moi et le culte humanitaire ? Ne l'avons-nous pas vu partagé entre deux conceptions extrêmes : l'une qui est le pur mécanisme substitué à la morale par le matérialisme de Marx ; l'autre, qui est le règne de la pure moralité ? Le socialisme avait commencé par nous dire : l'individu, seul réel, a une valeur ; il finit par nous dire : l'individu doit se sacrifier à la collectivité des individus comme si elle avait seule une valeur propre. La conciliation reste à trouver. Nous la promettons pour un avenir indéfiniment lointain, pour un millénaire toujours fuyant devant nous, ce n'est pas nous la donner dans le présent, où nous vivons, où nous luttons, où nous souffrons, où nous mourons.

Malgré ce qu'il offre d'incomplet au point de vue moral, le socialisme n'en conservera pas moins, aux yeux du sociologue et du moraliste, l'honneur d'avoir travaillé pour sa part à répandre l'idée de la solidarité humaine. Cette notion, nous avons vu qu'elle est philosophiquement insuffisante et ambiguë ; mais, mieux interprétée, mieux ramenée à ses éléments organiques et contractuels, elle est utile socialement, et son influence

va grandissant avec la civilisation moderne. C'est là encore, à nos yeux, une « idée-force » d'importance majeure, qui, par cela même qu'elle se conçoit, tend à se réaliser de plus en plus. La conviction de la vraie solidarité est déjà un lien de solidarité, lien spirituel, dont les effets sont matériels, parce qu'ils aboutissent à un rapprochement des membres d'une même société par la sympathie, par l'imitation, par la coopération, par l'unité de fins et l'unité de moyens. La conscience que nous prenons du *vinculum intellectuale* n'est pas un simple reflet de ce lien, mais un resserrement et un agrandissement du lien lui-même. En d'autres termes, la solidarité naturelle et organique, en se concevant, tend à se désirer et à se vouloir elle-même, par conséquent à devenir solidarité contractuelle et morale. N'a-t-on pas récemment insisté, de divers côtés, tantôt sur la « conscience d'espèce », qui, effectivement, fortifie et unifie l'espèce; tantôt sur la « conscience nationale », qui fonde en un tout harmonique des éléments parfois disparates et discordants; tantôt sur la « conscience de classe », qui, aux yeux des socialistes, est le grand moyen d'assurer la cohérence, l'union et, finalement, le triomphe de la classe prolétaire? Le manifeste de Marx commence par la phrase bien connue: « Pro-létaires, unissez-vous! » Il ne s'agit pas seulement d'une simple union d'intérêts économiques, mais aussi d'une union de consciences, d'une solidarité existant *pour soi* comme elle existe *en soi*. Ainsi, tout en niant le pouvoir des idées et de la conscience, Marx travaillait au triomphe d'une idée et au développement d'une conscience de classe, qui, à ses yeux, était le grand moyen de libération et de victoire dans la lutte même des classes, pourvu qu'à la fin la classe victorieuse, se confondant avec l'humanité entière, n'ait plus d'autre conscience que celle de l'espèce humaine.

Il importe donc, pour le moraliste comme pour le sociologue, d'insister sur la solidarité bien comprise, d'en montrer tous les principes, toutes les applications, tous les effets passés, présents et à venir. Insister, au

contraire, comme les révolutionnaires le font, sur les divisions entre les hommes, c'est coopérer à ces divisions par la conscience même qu'on en donne, c'est rendre les hommes plus ennemis par la persuasion de leur inimitié profonde.

Nous ne voulons pas dire par là que l'on doive voir la solidarité partout, même où elle n'est pas. Une idée n'a de force durable et sûre que si elle est vraie. S'il ne faut pas exagérer, comme font tant de darwinistes démoralisateurs et de révolutionnaires à outrance, la part du conflit et des antagonismes dans les choses humaines, il ne faut pas non plus, par un excès contraire, propager de fausses illusions de solidarité et d'harmonie constantes, ni tromper les hommes en leur persuadant que la solidarité se fait toute seule, se fait sans eux, est déjà réalisée par la nature en dehors de leur volonté et de leur conscience. La solidarité doit être non une utopie, mais un idéal, et cet idéal doit être représenté tel qu'il est au fond, c'est-à-dire moral. Or l'harmonie morale, nous l'avons vu, n'est pas la simple solidarité naturelle, mécanique ou même organique; c'est un principe beaucoup plus profond, sans lequel la solidarité mécanique ou organique demeurerait impuissante à unifier les hommes par le dedans<sup>1</sup>.

« L'Éthique et la Religion du socialisme, dit M. Belfort Bax, ne cherchent pas à réaliser la société idéale au moyen du perfectionnement individuel, mais, au contraire, le perfectionnement individuel au moyen de la société idéale. » Nous répondrons que la société idéale suppose l'homme idéal, et réciproquement; il faut donc, dans la réalité, perfectionner l'un et l'autre et l'un par l'autre. Nulle identification socialiste des conditions matérielles au sein de l'humanité ne remplacera l'acte de raison, d'amour et de volonté par lequel, anticipant l'unité du genre humain, qui n'est pas encore complète et ne le sera jamais, nous agissons comme si nous étions déjà tous en un et un en tous.

1. Voir notre *Morale des idées-forces*, livre III.



## CHAPITRE VIII

### LA SOCIALISATION DU DROIT ET LA DÉCLARATION SOCIALISTE DES DROITS

Il y a, selon l'expression de Ihering, une longue lutte pour le droit qui remplit l'histoire : point de droit qui n'ait été conquis le plus souvent par la force sur ceux qui détenaient la force. Les déclarations de droit n'ont fait que consacrer philosophiquement ces conquêtes. Elles ont reconnu au peuple des droits civils et politiques, mais, selon les socialistes, ce n'est pas assez. Il existe, d'après eux, des droits économiques fondamentaux, sans lesquels les autres droits demeurent lettre morte. Un pouvoir tout abstrait, dans la réalité concrète, ne peut s'exercer ; il devient donc impuissance. Une liberté toute nominale se change de fait en nécessité subie. Par le caractère absolu que la Révolution de 89 attribua à la propriété individuelle, elle laissa subsister, disent les socialistes, un principe qui enveloppait une secrète contradiction avec les autres droits proclamés par elle et qui les frappait de stérilité dans l'application. Il faut aujourd'hui, dans une déclaration nouvelle et plus complète, étendre l'idée de justice sociale, lui faire embrasser certains droits résultant du rapport de l'homme avec la nature et avec ses semblables. Ces droits d'ordre économique se ramènent à trois : le droit à l'existence, le droit au travail, le droit au produit intégral du travail<sup>1</sup>. Leur introduction dans le code, avec toutes ses conséquences, sera la « socialisation du droit ».

1. On sait que M. Menger a publié sur ce dernier droit tout un livre, traduit en français avec une importante préface de M. Andler.

Si nous examinons les droits mis en avant par les socialistes, nous constatons qu'ils répondent aux trois grandes divisions de l'économie politique et qu'ils ont pour but d'attribuer à chacune une valeur juridique. Le droit à l'existence et à la subsistance, ou « droit de vivre », rentre dans la catégorie de la consommation, car la consommation a pour but la vie même et son développement sous toutes ses formes. Le droit au travail rentre dans la catégorie de la production. Le droit au produit intégral du travail rentre dans la catégorie de la distribution. C'est donc, en somme, la justice dans la consommation, dans la production, dans la répartition des richesses, que les trois nouveaux droits ont l'ambition de formuler.

De plus la reconnaissance de chacun de ces droits engendre une des trois grandes formes du socialisme. Nous avons déjà vu combien on a tort de confondre ces diverses formes ; nous avons marqué entre elles de profondes différences et établi de l'une à l'autre une véritable gradation. Il y a un socialisme pur et simple qui s'occupe surtout d'établir la justice dans la production et qui poursuit pour tous le droit de travailler, sous la forme supérieure du travail commun et coopératif. Beaucoup de réformateurs sociaux s'en tiennent à ce point de vue, qui n'entraîne ni la distribution des instruments et produits par la collectivité, ni surtout la jouissance et consommation communistes. D'autres vont plus loin ; ils veulent confier à la collectivité le soin de répartir les instruments et produits du travail, et, pour cela, de les rendre collectifs, mais en maintenant la jouissance individuelle. Ce sont les purs collectivistes. D'autres, enfin, ont surtout en vue la consommation et la jouissance, qu'ils veulent rendre communes ; ce sont les communistes. Ils se proposent d'assurer la subsistance, le bien-être et le « mieux-être. » En un mot, le droit au travail et sa réglementation entraîne le socialisme simple, le droit au produit intégral du travail entraîne le collectivisme, le droit à l'existence et au bien-être entraîne le communisme.

Remarquons d'abord le vague des trois formules : droit au travail, au produit intégral et à l'existence. Tout dépendra de la détermination et définition de ces trois droits, ainsi que des moyens par lesquels on voudra en assurer la garantie. Qu'est-ce que le *travail* et quelles en sont les espèces ? Qu'est-ce que le *produit* et le *produit intégral* ? Qu'est-ce que l'*existence* et la *subsistance* ? Ces termes sont beaucoup plus imprécis encore que ceux dont est remplie la déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Les socialistes ne sont nullement d'accord entre eux sur la signification qu'il convient de donner à leurs formules. De plus, ils reconnaissent qu'il y a des antinomies entre ces trois différents droits. M. Menger lui-même les a mises en lumière dans son livre sur le droit au produit intégral du travail <sup>1</sup>.

Le sociologue doit examiner les rapports économiques entre les hommes au point de vue de la justice, afin de voir si le socialisme se fait une idée exacte de ce qui doit être garanti à tous par le droit positif.

## I. — LE DROIT AU TRAVAIL

Supposez l'homme, doué d'intelligence et de volonté, en face de la nature ; il aura le droit d'appliquer son intelligence et sa volonté à la nature pour en tirer ce dont il a besoin et pour en faire l'instrument de son progrès intellectuel. Il aura le droit de travailler, dérivant du devoir même de travailler et de faire effort. Ce n'est pas là, à vrai dire, le droit *au* travail, mais le droit *de* travail. Nous sommes ici, bien entendu, dans l'abstrait ; nous supposons un homme considéré isolément devant une nature qui n'a encore été appropriée par personne. Une fois le travail achevé, le produit de ce tra-

1. Voir aussi l'excellente étude de M. d'Eichtal sur les *Bases du droit socialiste*, lue à l'Académie des Sciences morales et politiques en 1899. p. 93 et suiv.

vail ne sera pas difficile à distribuer : il appartiendra tout entier au travailleur, pour la bonne raison qu'il n'a aucun rival à côté de lui et aucun coopérateur. Enfin, le droit à la subsistance et à la consommation ne sera pas moins entier ; ayant le devoir de vivre, l'individu aura le droit de vivre et de vivre une vie aussi pleine, aussi développée qu'il le pourra, physiquement et moralement. Mais, encore un coup, nous raisonnons dans l'abstrait, et même dans l'impossible, car où vit l'homme isolé ? Où est l'éternel Robinson des utopistes ? Où est la terre vierge et non appropriée, devant une volonté et une intelligence tout aussi vierges, tout aussi incultes, ne devant rien à personne, rien à une famille, à une tribu, à une société quelconque ? Le sauvage devant un bois sauvage, voilà l'homme des individualistes. Et c'est aussi celui des socialistes, qui commencent par poser en principe un individualisme absolu, pour pouvoir en déduire un absolu droit de travailler, de s'approprier le produit, de consommer pour vivre. Ils font de la géométrie pure, comme un Euclide qui construit un triangle plan avec des lignes droites, des lignes droites avec des points ou des intervalles entre des points.

Mais alors, il faut faire de la géométrie exacte et du droit exact. Pour cela, il faut rétablir toutes les conditions de la réalité concrète. Parmi ces conditions, il y a précisément la société, que les socialistes moins que personne ne sauraient oublier. L'individu seul devant la nature est un rêve ; la famille et la société sont présentes dès le début : aucun individu humain, fût-il gratifié de tous les droits de vivre, ne peut vivre sans sa mère, sans ceux qui l'entourent et prennent soin de lui. L'idée de la solidarité s'introduit dès le sein de la mère, avant la naissance. Tous les droits individuels sont *relatifs* à un état social quelconque, à des droits *d'autrui*, sans lesquels *mon* droit à moi ne pourrait même pas se poser ; car, sans autrui, je n'aurais pas même pu naître, ni, une fois né, me nourrir. Dès lors, la déclaration des droits de *l'homme* n'est que la déclaration des droits des *hommes*. Elle soulève des problèmes d'une effrayante

complexité, que les socialistes comme les individualistes traitent avec une simplicité naïve.

L'homme a certainement, en premier lieu, le droit de travailler et de produire ; mais, nous venons de le voir, ce droit ne peut trouver à s'exercer que 1<sup>o</sup> dans un milieu social, 2<sup>o</sup> dans un milieu naturel déjà transformé et approprié par le milieu social. Mon droit de travailler n'existe pas en l'air, mais sur la terre et au milieu de l'humanité ; bien plus, il existe ici, en France, non en Chine. Or il y a en France trente-huit millions d'habitants qui demandent aussi à travailler. Le droit de chacun à travailler pour sa part dans une société donnée est donc conditionné par les conditions mêmes de cette société, par le volume et la densité de la population, par la qualité des unités sociales, par la division actuelle du travail entre ces unités, par les conditions de coopération entre ces unités, par leur degré d'hétérogénéité ou d'homogénéité, de différenciation et d'intégration, etc. Ce problème de mécanique sociale est aussi compliqué et même plus qu'un problème de mécanique céleste. Vous avez droit à produire, mais si les produits que vous nous proposez sont déjà en nombre plus que suffisant ! Vous voulez faire des vêtements, mais si les magasins en regorgent ! Vous réclamez du travail comme un *droit*, mais si le nombre des travailleurs est déjà trop grand, si la population est en excès, à l'étroit, se serrant les coudes, ne sachant ou prendre de quoi subsister ? Vous vous plaignez, et vous êtes assurément à plaindre, à secourir ; mais, *juridiquement*, à qui la faute ? à qui vous en prendrez-vous si le monde n'est pas parfait, si la nature n'est pas la bonne mère dont on nous parle, si enfin la société ne peut, à elle seule, du jour au lendemain, réparer toutes les injustices de la nature, ni toutes ses propres injustices ?

Il est évident que dans la pratique, un aussi inextricable problème que celui du travail exige des concessions, des compromis, une entente commune, de la bonne volonté de la part de tous, et non l'àpre revendication

d'un prétendu droit *individuel*, qui se manifeste en pleine société, envers la société, par la société, tant il est peu individuel !

Le droit au travail ne garantit pas l'existence et la vie normale pour les incapables et les dégénérés ; il faudra donc toujours, pour ces derniers, invoquer un autre droit ou en revenir à l'assistance. De plus, où commence la classe des incapables et où finit la classe des capables paresseux ? Passons aux valides ; le droit au travail pur et simple ne suffira pas, si le travail ne trouve pas un salaire suffisant. Mais suffisant à quoi ? Est-ce seulement à faire vivre tant bien que mal ? Est-ce à faire vivre dans une certaine aisance matérielle ? Rien n'assure que la collectivité y parviendra. Rien n'assure non plus qu'elle saura sauvegarder la force même de travail chez les travailleurs. Cela fait, il resterait encore à sauvegarder et leur indépendance morale et leur progrès mental. Leur indépendance risquera fort d'être compromise dans un système de travail forcé qui ressemblera toujours plus ou moins aux travaux forcés. Il est vrai que chacun aura voix au chapitre, mais on sait ce que renferme d'infailibilité le suffrage universel, qui n'est en fait que la loi des majorités. Si la majorité ne voit pas la nécessité d'assurer le progrès moral de tous, si elle ne comprend pas l'importance de certains travaux plus intellectuels, dont l'effet matériel n'est pas visible ou est trop lointain, si elle en vient à dire : « A quoi bon la philosophie, à quoi bon la littérature latine ou grecque, à quoi bon l'astronomie théorique, etc. », si même l'horreur de l'inégalité va jusqu'à faire regarder d'un mauvais œil les penseurs et artistes trop différents du type social convenu, on voit d'ici ce qu'entraînera le droit au travail avec le devoir de travailler conformément aux prescriptions de la majorité et avec les sanctions légales ou administratives de ce devoir.

Le « droit au travail » ne va pas sans le droit au salaire, qui aboutit à l'obligation, pour l'État, de récompenser le travail par un salaire proportionné. Pour cela, il faut d'abord que tout le monde soit salarié. que toute

rémunération soit un salaire, enfin que le pouvoir collectif, de quelque nom qu'il s'appelle, État, Commune, Fédération, Association, etc., institue des salaires proportionnés 1<sup>o</sup> à la quantité et à la qualité du travail, 2<sup>o</sup> à l'utilité sociale de ce travail. Ce n'est pas un problème facile à résoudre. Nous reviendrons plus loin sur la difficulté d'une telle tâche.

## II. — LE DROIT AU PRODUIT INTÉGRAL DU TRAVAIL.

Dans tout produit, il n'y a pas seulement du travail individuel (matériel et mental) ; il y a encore, en second lieu, du sol et des matières premières, en troisième lieu, du travail social et, pour ainsi dire, des matières sociales. En un mot, dans tout produit, il y a l'homme, la nature et l'humanité. S'il en est ainsi, personne n'a le droit au produit *intégral* du travail, parce qu'il n'y a aucun produit qui soit intégralement dû, soit à un individu seul, soit à la nature seule, soit à la société seule.

Les collectivistes ont contribué à répandre cette erreur que, le produit devant revenir tout entier à l'ouvrier, l'ouvrier est frustré de tout l'excédent du prix de vente sur le salaire qu'il reçoit. Certains socialistes, moins inexacts, ont beau ajouter : « une fois prélevé ce qui est nécessaire aux charges sociales », ce correctif représente encore l'ouvrier comme possesseur et auteur de tout le reste du produit. Le produit, c'est moi ! Pré-tention aussi énorme et aussi despotique que celle de Louis XIV. L'ouvrier qui fabrique une chaudière tubulaire, inventée par Stephenson et Séguin a-t-il le droit de dire : Ce produit est moi ! Outre Séguin, combien d'autres coopérateurs, y compris les « parasites » qui ont prêté leurs épargnes pour extraire de la mine fer et charbon ! Sous couleur de science et sous couleur de justice, c'est prêcher un égoïsme antiscientifique et anti-social que de dire aux ouvriers : Votre travail est le seul facteur du produit, lequel devrait vous revenir *intégralement*. Ce sol est à moi, voilà ma place au soleil : ainsi.

selon Rousseau, commença l'usurpation de toute la terre. Ce produit est à moi, voilà ma place au soleil ! Nouvelle usurpation dont les collectivistes menacent la terre.

Marx emprunte à Proudhon cette idée que l'ouvrier, avec son salaire, ne pourrait racheter son produit. Il y a là le même sophisme. L'ouvrier cordonnier, qui a fabriqué une paire de souliers et ne peut la racheter pour lui, peut-il prétendre qu'il est le créateur absolu de ces souliers ? Est-ce lui qui a fait ou s'est procuré le cuir ? Est-ce lui qui l'a transporté jusqu'au lieu où il devait l'utiliser ? Les outils du patron sont-ils à lui ? Est-ce lui qui a établi le magasin de chaussures, qui a fait les avances de fonds nécessaires pour rassembler en ce magasin des chaussures de toutes grandeurs et de tous genres ? Si donc il retrouve, dans un autre magasin, une paire de souliers à laquelle, disons le vrai mot, il a simplement coopéré, comment pourrait-il racheter ces souliers au seul prix du salaire reçu pour avoir travaillé à une partie du produit ? L'injustice dont parlent Marx et Proudhon n'est que dans leur imagination. On peut bien soutenir qu'il y a aujourd'hui entre le producteur et le consommateur trop d'intermédiaires, que la part du capital est trop grande, celle des ouvriers trop faible, etc., mais la prétention au produit intégral est inique. Si chacun a « droit au produit intégral », aucun objet ne pourra passer aux mains d'aucun homme ; des milliers de voix s'écrieront, du Japon jusqu'à la Grande-Bretagne : — Je suis pour quelque chose dans ce produit, je veux ma part. En outre, la société entière est pour quelque chose, comme nous l'avons dit, dans la valeur même du produit et dans son utilité. Supposons qu'un individu puisse, à lui seul, créer des richesses où le travail d'autrui n'aurait rien à prétendre, qu'est-ce qui donnera à ces richesses leur « prix » ? C'est le besoin social.

Les socialistes finissent par reconnaître cette dernière vérité, mais ils s'empressent de l'exagérer et, selon leur méthode habituelle, ils passent tout d'un coup du plus absolu individualisme au plus absolu communisme. A

les croire, c'est la société qui crée non pas seulement le prix, mais l'utilité même des choses. Il n'est pas juste, ajoutent-ils, que les individus « bénéficient de ce que les produits de leur industrie sont très vivement désirés ; » et la preuve que la société peut légitimement leur prendre ces produits sans leur donner en échange une somme de produits égale par le prix, c'est que, quelque prix qu'on les paye, ils s'estimeront heureux ; car ils ne pourraient pas vivre si la société ne leur laissait que « ce qu'a créé leur travail<sup>1</sup> ». Dans leur culte de la société les socialistes attribuent toute la valeur à la société, qui est pourtant composée d'individus et même n'existerait pas sans le travail des individus. La vérité est que la rétribution absolument juste des parts, — part individuelle et part sociale, — est un pur idéal pour le moraliste une pure utopie pour le sociologue. On ne mettra jamais tout le monde d'accord sur l'étendue du droit que peut avoir chacun au produit de son travail, parce que chacun est solidaire de tous, et réciproquement.

Si nous voulons juger sur ce point la déclaration socialiste des droits, prenons-la dans le programme de Gotha (congrès du 23 mai 1875). On y pose comme principe fondamental que : « Le *travail* est la source de toute richesse ; et le produit total du travail — le travail utile en général n'étant *possible* que par la société, — appartient à la *société*, c'est-à-dire à *tous* ses membres par droit égal (étant donnée l'obligation pour tous de travailler) et doit revenir à chacun suivant ses besoins raisonnables. » Cette déclaration de droits nous semble un tissu d'erreurs : 1<sup>o</sup> Nous venons de prouver que le travail n'est pas, à lui seul, la source de toute richesse ; 2<sup>o</sup> de ce que le travail utile n'est *possible* que dans la société, il n'en résulte pas que le produit *total* du travail appartient à la société : c'est là une étrange argumentation : tout ce qu'on peut conclure, c'est qu'une *partie* du produit appartient à la société. On pourrait d'ailleurs, en raisonnant avec cette logique, dire à l'inverse de Marx :

1. Voir la thèse de M. Landry sur *l'utilité sociale de la propriété individuelle*.

le travail n'étant possible que par l'individu, le produit *total* doit appartenir à l'individu. Ce beau raisonnement n'est que l'autre retourné et rétorqué. A la société, le programme de Gotha substitue aussitôt : *tous* les membres (les Lapons aussi et les Hottentots, non moins que les Anglais et les Américains qui font partie de la société civilisée). Comment fera-t-on la distribution ? De plus, pourquoi ajouter que le produit de *mon* travail appartient à tous les hommes par droit *égal* ? Pourquoi cette égalité ? Pourquoi les parents qui m'ont élevé, les maîtres qui m'ont instruit n'auraient-ils rien de plus que les Siamois ou les Zoulous ? « Sous la condition de travailler », dites-vous encore : mais les hommes ne travaillent pas tous également. « Les produits doivent revenir à chacun selon ses besoins raisonnables. » Les besoins *raisonnables* ? Qui les déterminera ? Faire de la métaphysique au lieu de cultiver des betteraves, sera-ce un besoin raisonnable ? Si je demande des livres pour approfondir la question sociale et réfuter le collectivisme, l'autorité collectiviste trouvera-t-elle ce besoin « raisonnable » ?

En résumé, la démonstration du droit au produit intégral est d'autant plus difficile que la formule, vue de près, n'offre aucun sens déterminé. Quel est vraiment *mon* travail personnel et sans mélange du travail intellectuel ou matériel d'autrui ? Et quel est *mon* produit, toujours sans mélange du produit des autres ? Et quel est même *le produit* dont mon travail est vraiment la cause suffisante et adéquate ? Et à quelles conditions ce produit est-il *intégral* ou entier ? Comment pourrai-je dire que je jouis de *tout mon produit*, à moins que je ne crée *moi-même*, par une science merveilleuse dont je serais l'unique auteur et inventeur, une pomme ou tout autre fruit que je mangerai immédiatement ? Le socialisme, ballotté entre un individualisme effréné et un collectivisme non moins effréné, cherche en vain la synthèse. Il remue, il déchaîne les masses avec des mots qui les frappent d'autant plus qu'elles les comprennent moins : produit *intégral* du travail ! formule d'individualisme absolu, qui se donne

comme la formule du collectivisme absolu. Plus le mot est vague, plus il éveille d'idées vagues relatives à des besoins vagues et à des aspirations vagues, qui, pour se déterminer et agir, trouvent des appétits très précis, les plus grossiers de tous, colorés par une vague notion de justice.

La vérité est que le travailleur n'a moralement droit qu'à l'intégralité de la *partie* qui, dans un produit, est le produit de son propre travail. Le capitaliste, de même, a droit à l'intégralité de ce qui, dans un produit, est le produit de son travail et à une partie de ce qui est le produit de ceux dont il est l'héritier et le représentant. Le capitaliste, selon M. Ch. Gide, est un salarié. L'intérêt est, en partie, un salaire mérité ; travail, prévoyance, abstinence, calcul sage = travail.

Le *Department of labour* des Etats-Unis évalue à 2750 francs pour la France la valeur moyenne produite par tête d'ouvrier (ce serait beaucoup moins en Italie, un peu plus en Angleterre). Supposez que chaque ouvrier la garde entière : le patron qui, lui aussi, a travaillé, le marchand qui a transporté sur le lieu de travail les matières premières ou les matières déjà transformées, tous les intermédiaires qui ont aidé l'ouvrier dans sa tâche, l'Etat, qui a le droit de prélever des contributions nécessaires aux dépenses publiques, seront frustrés de leur part légitime ; et, malgré cela, vous ne pourrez dépasser un maximum de 2750 francs pour l'ouvrier, comme revenu intégral et produit intégral de *plus que* son travail.

### III. — LE DROIT A L'EXISTENCE

L'organisation du travail, disent les socialistes, étant aujourd'hui aux mains des propriétaires, ceux-ci la dirigent de manière à assurer pour eux le maximum de jouissance, tandis que les invalides, les infirmes, souvent les travailleurs eux-mêmes, vivent dans la privation de ce qu'exigent les besoins les plus urgents. De là le

droit à l'existence et au bien-être, revendiqué par les socialistes.

Mais qui ne voit ce qu'il y a encore de vague en une telle formule ? Le mot d'*existence* est général et indéterminé. Il peut désigner d'abord l'existence simple et nue, le fait de pouvoir vivre. Le droit à l'existence n'est alors que le droit à la subsistance, à ce qui est nécessaire pour vivre. Mais la vie même ne peut être considérée comme une chose toute nue, et il faut en venir à un certain *standard of life*, à un certain genre de vie constituant non plus seulement l'être simple, mais un *bien-être*. Par malheur, l'idée de bien-être est elle-même très indéterminée. Elle peut désigner un bien-être simplement physique ou encore un bien-être intellectuel et moral. On peut même dire que le droit au bien-être enveloppe aussi un droit au mieux-être. La mesure du *bien* et du *mieux* sera-t-elle l'*agréable* ? L'existence agréable pour les uns ne l'est pas pour les autres. Le droit à la jouissance et aux diverses jouissances nous entraîne dans un champ illimité. De plus, il y a des jouissances matérielles et des jouissances intellectuelles. L'idée d'*existence* va ainsi se transformant sans cesse et se *qualifiant* de plus en plus, sans qu'on puisse définir quelle qualité d'existence l'individu peut réclamer de la société comme un droit qui devra lui être assuré.

Les socialistes qui proclament le droit à l'existence sont eux-mêmes fort embarrassés de le concilier avec les deux autres droits. Selon M. Menger, le droit à l'existence et le droit à l'intégralité du produit du travail ne peuvent se réaliser à la fois dans une société, parce que le travail et le besoin ne peuvent coïncider exactement. Ces deux idées fondamentales conduisent, dans leurs conséquences, à des résultats divergents. M. Menger reproche à tout système socialiste qui proclame le droit au produit intégral du travail de reposer sur l'égoïsme humain. « à un degré plus prononcé que ne le fait l'organisation juridique actuelle » ; dans le système du droit au produit intégral, chacun ne travaille que *pour soi*, tandis que, dans le régime actuel, chacun travaille en partie pour soi, en partie

pour le revenu sans travail, qui finit par servir à tous. Au contraire, dit M. Menger, « tout système social dont le but dernier est la reconnaissance du droit à l'existence repose sur le sentiment de l'amour du prochain et de la fraternité. » Malheureusement, la formule du droit à l'existence implique cette conclusion que chaque bien devrait appartenir à celui qui en a le besoin le plus pressant. Il est impossible de ne pas voir, dit M. Menger, que les besoins de l'individu sont beaucoup trop subjectifs et changeants pour qu'on puisse y rattacher la plus importante de toutes les conséquences juridiques : la répartition des biens. Ce n'est que dans de petites communautés, unies par les liens de la plus étroite affection (par exemple dans la famille) que ce principe de répartition peut être véritablement établi. Comment, hors de ces conditions exceptionnelles, supposer une entente telle, ou une autorité si judicieuse et si respectée qu'elle puisse assurer « à chaque membre de la société les biens et les services nécessaires » ? Comment, en outre, si on confère à l'État la responsabilité des moyens d'existence, lui refuser « un droit de contrôle sur le nombre de bouches qu'il aura à nourrir, autrement dit le droit de limiter la population en réglementant les mariages et les naissances » ? Comment ne tirerait-il pas encore de cette responsabilité le droit d'imposer à chaque copartageant une somme de travail déterminée dans sa nature et sa quantité, comme moyen pour chaque individu d'acquérir les vivres, le couvert, toutes les autres satisfactions des besoins de la vie journalière, que le socialisme pourrait envisager comme désirables pour l'humanité ? Le droit à l'existence aboutit au communisme pur.

Selon M. Andler, aucun des trois principes juridiques du socialisme traditionnel ne se suffit. S'en tenir au droit au travail, c'est « la famine certaine pour les incapables et les dégénérés que toute société produit. » Quant aux travailleurs valides eux-mêmes, le droit au

1. Voir M. d'Eichthal, *loc. cit.*

travail est « la certitude de l'exploitation, si un salaire suffisant ne s'y joint et, avec le salaire, une protection efficace de leur force de travail, de leur mentalité et de leur indépendance morale. » Le droit au travail devra donc être complété « par le droit de vivre *humainement*, qui modifiera notre code d'*obligations* dans le sens d'une égalité plus grande entre des personnes plus libres. »

On le voit, c'est le droit à l'existence qui fait le fond des systèmes socialistes ; et il s'agit d'une existence *humaine*, c'est-à-dire, en réalité, d'un développement intellectuel et moral, ainsi que d'un bien-être matériel proportionné au degré d'humanité qu'a réalisé la civilisation. Mais ces formules sont trop vagues. Sans doute elles sont vraies : dans l'ordre moral, les travailleurs ont un *droit moral* à une existence humaine, morale elle-même, et matériellement convenable. Mais comment passer de ce droit moral à un droit positif, revendicable devant la loi ? Passage impossible. Il faut toujours en revenir à une assistance sociale qui, il est vrai, n'apparaît plus comme une *charité* qu'on fait, mais comme une *justice réparative* qu'on exerce et comme une *solidarité* qu'on rétablit.

En résumé, les écoles socialistes qui s'appuient sur l'idée de justice peuvent bien demander une déclaration des droits économiques qui compléterait et rectifierait la déclaration des droits civils et politiques ; mais, quand elles essaient de formuler ces droits, elles se heurtent à la difficulté fondamentale que nous avons mise en lumière. L'idée qu'elles se font du droit a un caractère individualiste : elles veulent rendre à chacun absolument son dû, *suum cuique*, comme s'il était tout seul à considérer ; et cependant le but qu'elles poursuivent a un caractère collectiviste. Il s'agit donc de trouver des droits individuels qui aboutissent à la communauté des biens. La tâche n'est pas aisée. Aussi les collectivistes oscillent-ils sans cesse entre le droit individuel et le droit social : ils parlent tantôt comme des individualistes jaloux, tantôt comme des communistes intraitables. Droit au

travail, droit au produit intégral du travail, droit à la subsistance, ce sont là des réclamations individualistes ; comment donc les socialistes démontreront-ils que ces droits appartiennent à chaque individu en vertu de sa seule existence ? Vous chercherez vainement chez eux cette démonstration. Démontrent-ils, du moins, que ces droits appartiennent à l'individu en vertu de l'existence sociale ? Pas davantage. Ils n'ont défini la juste part ni de l'individu, ni de la société, ni de la nature. M. Menger a raison de le dire : « La question sociale ne sera pas résolue en une nuit (4-5 août 1789!), comme la question politique », par une déclaration de droits.

Selon nous, contre les trois droits des socialistes se dresse un grand droit qu'ils méconnaissent : le droit à la liberté. La protection accordée aux individus par la société, si elle va jusqu'au collectivisme et au communisme, aboutit à la suppression de la liberté individuelle sous toutes ses formes. Les individus deviennent des mineurs sous la tutelle de la collectivité. Le droit *au* travail est acheté au prix du droit *de* travailler librement, de choisir l'objet et le mode de travail, la profession, le temps du travail et du repos, etc. Le droit au produit intégral est acheté au prix d'une remise totale des produits entre les mains de la communauté, qui en fait la distribution comme elle l'entend, non plus comme l'entendent les individus : il aboutit à la suppression de la propriété des biens dus à mon travail. Le droit à la subsistance est acheté au prix du droit pour chacun de jouir du produit de son travail, de le consommer ou de ne pas le consommer à son gré et de la manière qui lui plaît. Tous les droits *à*, une fois remis aux mains de l'État-Providence, suppriment les droits *de*. On peut dire, d'une façon générale, que la déclaration socialiste des droits aboutit à annuler la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, elle est la restauration de l'ancien absolutisme sous la forme de la collectivité, encore plus omnipotente et plus oppressive que la royauté. Toute protection qui n'a pas pour objet de protéger la

liberté même de l'individu se traduit en servitude.

Outre la liberté des individus, celle des associations particulières entre individus est également menacée par l'empiétement de l'immense association collective, laquelle se substituera non seulement aux personnes isolées, mais aux libres groupements de personnes. La coopération forcée à l'œuvre collective remplacera la coopération volontaire à des œuvres librement choisies par des hommes ayant mêmes opinions et mêmes aspirations.

Nous avons droit à être libres sous la règle de la justice, qui est l'égalité de liberté pour tous : voilà le véritable objet et l'article fondamental d'une déclaration de droits. La protection accordée par la loi à ceux qui sont encore dans un état de minorité absolue ou relative, enfants, femmes, ouvriers même, dans une situation plus ou moins indigente ou insuffisante à l'exercice de leurs libertés, cette protection doit avoir pour objet non pas de confisquer finalement, mais de restituer les libertés et de réparer les torts qu'elles ont subis. Cette protection est essentiellement provisoire et doit viser à se rendre elle-même inutile, non à se généraliser jusqu'à l'absorption de l'individu dans la collectivité.

C'est le devoir de la société que de réparer, autant qu'il est en elle, les conséquences fâcheuses de ses propres lois en tant qu'elles peuvent aboutir à laisser une partie de ses membres sans travail, ou sans rémunération suffisante de leur travail, ou sans moyens suffisants d'existence. Mais ce devoir social est d'ordre *moral*. Au point de vue juridique, il offre un caractère de généralité et d'indétermination, puisque c'est un devoir général envers la généralité des citoyens. Un individu isolé devient objet du devoir moral et juridiquement général de la société ; mais il ne devient pas pour cela sujet d'un droit revendicable par lui sur la société. Il n'est pas créancier légal, mais créancier moral, tout comme il est de son côté, débiteur moral envers la société et débiteur légal seulement pour des objets déterminés, communs à tous : impôts, service militaire, obligations civiles

et politiques, etc. Le droit ne vit pas d'abstractions et de généralités, mais de choses palpables et définissables. La société est tenue moralement à protéger ceux qui sont sans travail ou sans subsistance ; elle a envers eux une dette générale de justice réparative ; cette dette se particularise selon des formes que la loi et l'administration règlent : secours donnés par les communes ou par l'Etat, assistance par le travail, etc. ; mais, encore une fois, l'individu comme tel ne peut pas être armé légalement devant la société entière. Les précisions juridiques manquent donc pour toute conclusion proprement socialiste, collectiviste, communiste ; elles n'existent que pour les réformes de justice se traduisant par des institutions de solidarité, qui n'empêchent pas la liberté individuelle, mais, au contraire, la protègent.

Selon les socialistes, nous n'aurions actuellement qu'une justice de classe qui est injuste, qu'une morale de classe qui est immorale ; le jour où la classe prolétaire aura tout absorbé, nous aurons la vraie morale et le vrai droit. De là ces assertions absolues, sans restriction, sans nuances : « L'État est l'association des puissants, coalisés pour la rapine. » L'État « met au service des riches *seuls* l'appareil redoutable et compliqué de sa justice de parti, armée de peines brutales ». L'habitude fait que « les vaincus ne sentent plus la meurtrissure du lien qui les garrotte ». Mais « c'est un cliquetis de chaînes qui sort de tout l'appareil de notre justice<sup>1</sup> ». Nous ne nions ni les imperfections ni les abus de notre code et de notre justice, ni une certaine partialité qu'elle recèle, sur plus d'un point, en faveur de ceux qui possèdent ; pourtant, est-il exact de la représenter comme un amas d'injustices au profit d'une seule classe ? Les lois qui protègent la vie, les biens, la réputation de tous les citoyens, sans distinction de richesse ou de pauvreté, sont-elles de la morale de classe, de la justice de classe ? Quant au « cliquetis de chaînes », ne l'entend-on pas de loin lorsque certains socialistes nous décrivent leur administration omnipotente, qui disposera de notre travail, du choix de notre profession, du lieu de notre rési-

dence, déterminera la nature, la quotité, la valeur de nos produits, ne nous distribuera que ce qu'elle voudra et nous obligera même à la consommation communiste?

A vrai dire, lorsque M. Menger nous donne, dans son *État socialiste*, une esquisse de cette cité future où régnera le droit nouveau, on éprouve la crainte que le droit bourgeois n'y soit simplement remplacé par un droit « prolétaire » qui, lui aussi, sera une régulation de classe et un droit des plus forts. Selon M. Meyer, il peut distinguer entre les biens.

M. A. Menger, dans son *État socialiste*, prétend élaborer les « éléments positifs » de l'idée socialiste; et, pour réaliser cette idée, il veut « ne faire intervenir que les ressorts de l'activité humaine qui agissent déjà aujourd'hui, ne recommander que les moyens de transformation politique et sociale qui ont été pratiqués jusqu'ici ». Il ne croit pas que l'État socialiste « puisse prendre à l'égard des passions et des aspirations humaines une position essentiellement différente de celle qu'occupe notre État actuel ». « Le régime socialiste, dit-il, ne doit pas se proposer de déraciner l'égoïsme du cœur des hommes, mais seulement de le bien diriger et particulièrement de supprimer ses manifestations morbides<sup>1</sup>. » Il admet même que la propriété « est un concept éternel, qui ne disparaîtra jamais de la vie sociale de l'humanité<sup>2</sup> », et que l'on peut atteindre les fins essentielles des classes non possédantes en se bornant à la transformer de manière à la rendre « serviable aux intérêts de la masse ». Il faut distinguer parmi les biens auxquels s'applique de nos jours le droit de propriété. Il s'applique : 1° à des *biens consommables*, à des objets destinés à une consommation immédiate (aliments, vêtements, combustibles, etc.); 2° à des *biens d'usage* ou objets qui ne se détruisent pas par la jouissance (maisons, jardins, etc.); 3° à des biens qui sont des *moyens de production*. L'État socialiste ne laissera en pleine propriété

1. P. 71.

2. P. 100.

aux individus que des biens consommables. Des biens d'usage il ne leur laissera que la jouissance. Enfin il se réservera exclusivement la *propriété* et le droit d'*user* et de *disposer des moyens de production*. L'hérédité, dans l'État socialiste, sera comme la propriété elle-même, limitée aux biens consommables : même pour ces biens, l'ordre de succession légal ne comprendra que les enfants, les père et mère, les frères et sœurs. Les contrats d'achat et d'échange ne subsisteront, comme la propriété individuelle, que pour les biens consommables. « Le principe devrait être que ceux-là seuls, parmi les contrats, seraient juridiquement valables, qui pourraient être pleinement exécutés séance tenante et n'assujettiraient point pour l'avenir la volonté d'un citoyen à celle d'un autre<sup>1</sup> ». En conséquence, les contrats de crédit, et en particulier les contrats de prêt, seraient nuls dans tous les cas, puisqu'il est de leur essence de créer pour l'avenir une obligation du débiteur<sup>2</sup>.

Dans l'État collectiviste, la *commune*, selon M. Menger, doit être « le support de la propriété et de l'activité économique<sup>3</sup> ». C'est elle qui doit pourvoir à la direction de la *production* et de la *consommation*. C'est elle qui « décidera quels travailleurs et quels moyens de travail seront attribués à tel ou tel groupe de travail<sup>4</sup> ». Les chefs du *groupe de travail* seront *nommés* et *destitués* par la *commune* ; ils seront *responsables* de l'exécution du travail du groupe : ils auront « le pouvoir de diriger le travail des membres et de *frapper de peines disciplinaires* ceux qui se montreraient *paresseux* ou *réfractaires*<sup>5</sup> ». La commune assurera à chaque individu le *droit à la vie*, c'est-à-dire le « droit d'obtenir, en proportion des ressources existantes, les biens et les services nécessaires à une existence humaine<sup>6</sup> », mais elle lui imposera le

1. P. 158.

2. P. 159.

3. P. 284.

4. P. 285.

5. P. 286.

6. P. 138.

devoir corrélatif de travail, le devoir de remplir la tâche qui lui aura été assignée par les chefs de groupe de travail dans lequel il sera incorporé. Chaque individu se trouvera ainsi attaché à une commune : 1° par le droit à la vie et 2° par l'obligation au travail. Nul ne pourra passer d'une commune à une autre que « lorsque la commune dont il voudra sortir le *relèvera de son droit de travail*, et que la commune où il voudra entrer lui *confèrera le droit à la vie*<sup>1</sup> ».

Voilà comment un des plus libéraux et des plus sages parmi les collectivistes entend la liberté du travail, la liberté de la propriété et la liberté de la personne. Le travailleur est serf de la commune, attaché à la glèbe de Carpentras ou de Paimpol. Son genre de travail lui est commandé par le groupe, soit qu'il lui plaise, soit qu'il ne lui plaise pas. S'il ne travaille pas assez, longtemps, ou assez vite, ou assez bien, peines disciplinaires. Le droit au travail est devenu le devoir de travailler comme l'entend la tyrannie bureaucratique de la commune, et l'on sait quelle est la largeur d'esprit dont sont généralement animés les conseils communaux. En revanche le travailleur aura son existence assurée, sa pâture assurée, sous la forme qui conviendra à la bureaucratie communale. Les contrats seront réduits à la *séance tenante*. Le lendemain serait une vue trop lointaine. La propriété sera bornée aussi aux choses consommables, aux objets de jouissance immédiate, et l'héritage ne portera que sur ces mêmes biens : vivre et jouir séance tenante ; voilà l'idéal communiste. C'est le retour de l'homme à la bête.

La tendance à la « socialisation du droit », dit-on encore, se manifeste par la législation protectrice du travail, déjà si touffue : protection légale de la sécurité dans l'industrie, contrôle constant et minutieux du travail des usines et des ateliers, restriction du travail des enfants et des femmes, réduction des heures de travail, avec tendance à fixer légalement la durée

1. P. 282.

normale à huit heures, dès que la chose sera possible ; assurance obligatoire contre les accidents et l'invalidité pour la classe la plus nombreuse de la population, assurance parfois contre le chômage, fondation de tribunaux d'arbitrage et de conciliation dans l'industrie, reconnaissance des syndicats professionnels, du droit de réunion, du droit de coalition, sanction sociale de la légalité des grèves, organisation officielle du placement ouvrier, tentatives pour abolir le système de *sweating* dans l'industrie du petit atelier, interdiction du marchandage et du système du *truck*, tentatives faites en vue d'établir de nouvelles formes rationnelles de salaire, comme la participation des ouvriers aux bénéfices, l'échelle mobile (le *sliding scale*), la rétribution par primes, etc. On cite encore l'établissement d'un impôt toujours plus progressif pour les classes supérieures, avec réduction en faveur des classes inférieures, aboutissant à un minimum tout à fait exempt d'impôt. On rappelle également quelques réformes juridiques d'une grande importance sociale : la limitation du droit du créancier à faire saisir la propriété des salariés en cas de faillite, extension de l'enseignement gratuit et obligatoire, parfois avec repas gratuits, efforts pour ouvrir aux femmes l'accès du marché ouvrier, lutte contre la prostitution, l'alcoolisme et les autres maux sociaux, loi sur le repos hebdomadaire. La tendance de toutes ces réformes, assurément, est d'améliorer la condition des classes pauvres, de venir en aide aux déshérités dans la lutte pour l'existence, de contribuer au relèvement de leur *standard of life*, comme aussi de leur situation morale et intellectuelle. Le but poursuivi par cette « socialisation du droit » est l'établissement d'une protection législative des faibles : c'est une politique sociale qui tend à un nivellement des inégalités économiques et qui ne se contente plus, comme la Révolution française, de réclamer « l'égalité devant la loi<sup>1</sup> ». En présence de toutes ces réformes,

1. Sur la socialisation du droit, voir l'étude de M. Hammer dans la *Revue internationale de sociologie*, 1905, p. 514 et suiv.

les socialistes triomphent : ils entonnent l'hymne au futur collectivisme. En réalité, les mesures qui précèdent sont des réformes de justice réparative qui n'atteignent en rien les droits individuels, y compris le droit de propriété; elles consacrent, au contraire, et les droits individuels et la propriété individuelle, en assurant l'individualité du pauvre contre les abus du riche; elles lui permettent l'accès progressif à la propriété; elles rétablissent pour tous les conditions normales du contrat social, le fonctionnement normal de l'organisme social. On peut même justifier toutes les lois dites *sociales* au point de vue de l'*individualisme*, du *libéralisme*, de maintes doctrines qui ne sont ni le collectivisme ni le communisme,

Le droit social et le droit individuel sont deux côtés du parallélogramme des forces; la société doit suivre la diagonale sans prétendre supprimer aucune des forces composantes.

---

## LIVRE DEUXIÈME

LA JUSTICE ET L'UTILITÉ SOCIALE DANS LA PRODUCTION  
SELON LE SOCIALISME.



## CHAPITRE PREMIER

### LE TRAVAIL MENTAL ET LE TRAVAIL MANUEL

Les systèmes collectivistes, du moins ceux qui se rattachent au « matérialisme économique et historique », sont trop souvent fondés sur la considération exclusive du travail manuel et du sort des ouvriers. Leur tendance est de négliger ou de rejeter au dernier plan le travail mental et moral, de ne pas le reconnaître là où il se cache, de le méconnaître là même où il éclate. Qui donc a défini le matérialisme économique : la révolte des bras contre la tête ? Cette erreur finit par se répandre en dehors même des collectivistes. N'entendons-nous pas chaque jour classer les professions libérales au nombre des « improductives », souvent par des hommes qui y sont adonnés, parfois même par des littérateurs soudainement enivrés de ce qu'on nomme d'un terme barbare « l'industrialisme » ? Il semble, à les entendre, que les travailleurs d'esprit soient « des parasites » ! Depuis que Rousseau a fait l'éloge du travail manuel, on a vu plus d'un romantique s'éprendre de la menuiserie ou du labourage. George Sand, dans *Le Compagnon du tour de France*, trouvait chez les travailleurs de la terre des modèles idylliques. En 1848, bien des bourgeois faisaient apprendre à leurs enfants des métiers manuels. Tolstoï, même de nos jours, en est encore au temps de Rousseau ou de George Sand. Il s'imagine que le remède à tous nos maux, c'est de revenir au travail manuel : labourer la terre, « pétrir soi-même son pain » ! Il ne se demande pas si le vrai

sens de l'évolution ne serait pas justement inverse, et si le travail manuel ne doit pas disparaître de plus en plus dans le travail mental.

Les études les plus récentes des économistes nous semblent aboutir, sur ce point, à un certain nombre de lois importantes, que nous voudrions dégager<sup>1</sup>. Dans ces lois significatives et révélatrices de l'avenir, si nous savions y lire, nous verrions écrite ou la justification ou la condamnation du collectivisme matérialiste. Recherchons donc la nature et la vraie valeur du travail mental, son rôle par rapport au travail manuel, ses conditions d'exercice et de développement, enfin le but vers lequel il entraîne l'humanité. Le socialisme ouvrier, quand il ne voit que la « question ouvrière » et ne se préoccupe que du labeur des bras, nous apparaîtra peut-être comme un système incomplet, aussi injuste à sa manière « que l'économisme bourgeois ». La vraie question sociale n'a-t-elle pas pour objet le malaise social tout entier, aussi bien celui dont peuvent souffrir bourgeois et capitalistes que celui dont souffre la « classe ouvrière », aussi bien celui des travailleurs d'esprit que celui des travailleurs de corps ?

## I

### NATURE DU TRAVAIL. TRAVAIL MANUEL ET INTELLECTUEL

Les purs économistes n'ont guère pris la peine de définir scientifiquement le travail, comme si c'était là une idée toute simple. En réalité, la notion est très complexe. La notion de travail implique avant tout, au point de vue psychologique, celle d'effort volontaire et intellectuel, ainsi que celle d'un but en vue duquel l'effort est produit. Au point de vue physiologique, elle implique une dépense de matériaux pour engendrer du mouvement ou plutôt pour transformer le mouvement

1. Voir notamment le livre de M. Fiesse : *Le Travail aux points de vue scientifique, industriel et social*, Paris, Guillaumin, 1899.

selon nos besoins. Le travail est l'application de la volonté à une fin qui, pour être atteinte, exige un certain effort, soit du cerveau, soit des muscles, soit des deux à la fois, et qui aboutit à une transformation et utilisation des mouvements. Tout travail est à la fois, mais à doses inégales, nerveux et musculaire ; de plus, le travail nerveux enveloppe toujours un travail du cerveau en même temps que des nerfs proprement dits.

D'après les travaux des physiologistes, la fatigue a beaucoup plus son siège dans les centres nerveux que dans les muscles. Elle est une sensation douloureuse, qui indique ordinairement la limite qu'on ne peut dépasser sans préjudice. Nous n'irons pas jusqu'à dire avec M. Nitti, que la fatigue est un fait psychique *avant* d'être un fait physiologique, ni que la limite véritable entre le travail et la fatigue est déjà « déterminée, avant tout phénomène physiologique, par un phénomène psychique » : non le psychique ne saurait fonctionner seul, ni se fatiguer seul ; on ne voit pas comment la fatigue atteindrait un « pur esprit ». Mais on peut dire que, chez l'homme, la fatigue est souvent cérébrale et nerveuse avant d'être musculaire. Dans le travail manuel, la part des muscles est prédominante, à moins qu'il ne s'agisse d'opérations délicates exigeant surtout « l'adresse des mains », par conséquent l'adresse cérébrale. Dans le travail mental, la part du cerveau est prédominante : les muscles n'ont plus qu'à opérer un effort de fixation et de contention. En revanche, le système nerveux s'use avec rapidité, le cerveau se congestionne par l'afflux du sang. On connaît les expériences de M. Mosso. Il a trouvé moyen de peser la tête d'un même individu travaillant d'esprit, puis se reposant : le poids augmente dans le premier cas. La chaleur augmente aussi à la tête, les pulsations sont plus rapides, grande est la dépense de matériaux nutritifs. Le maçon qui soulève des pierres et le penseur qui soulève des idées s'épuisent l'un et l'autre, avec cette différence que le penseur, ordinairement, s'épuise davantage. C'est ce qu'il est difficile de faire com-

prendre au maçon, car il juge tout d'après les efforts visibles. Il ne commence à entrevoir la fatigue des « ouvriers de la pensée » que si on lui impose à résoudre quelque problème sur lequel il use en vain son attention et dont il ne retire qu'un violent « mal de tête ».

Si l'effort mental intense et continu est, de tous, le plus pénible, c'est qu'il est le moins naturel : le développement intellectuel n'est-il pas une acquisition de l'humanité, relativement récente ? L'homme qui pense est, en une certaine mesure, « un animal dépravé ». Voyez quelle difficulté éprouve un enfant à faire attention, surtout quand il s'agit d'idées et, plus encore, d'idées abstraites ! On reconnaît bien qu'il y a là une puissance *surajoutée*, par cela même délicate et instable<sup>1</sup>. Au contraire, se livrer à un exercice des muscles qui demeure au-dessous des forces, ce n'est nullement épuiser sa santé, c'est l'entretenir. Un tel travail, dit M. Liesse, « fait fonctionner l'organisme et répond à l'usage normal pour lequel cet organisme a été constitué<sup>2</sup> ». Le travail mental, au contraire, est dangereux dans ses résultats, s'il n'est compensé en partie par des exercices musculaires simples, qui activent le fonctionnement de certains organes inutilisés par suite de l'immobilité du corps. Darwin ne pouvait travailler qu'en ménageant avec le plus grand soin ses efforts cérébraux. Il écrivait le matin quelques heures, puis n'occupait plus son esprit pendant tout le reste de la journée, sinon à des distractions peu absorbantes. Il se livrait à un exercice musculaire modéré et faisait notamment de nombreuses promenades. Toutes les fois qu'il voulait enfreindre cette règle, l'effort intellectuel lui causait des vertiges et l'obligeait à de longs repos.

La nature et la valeur du travail mental ont toujours été la grande pierre d'achoppement du collectivisme. Marx a fait un effort subtil pour déguiser la difficulté

1. Voir, sur ce sujet, Th. Ribot, *Psychologie de l'attention*, Paris, Alcan, 1892.

2. André Liesse, *Le Travail aux points de vue scientifique, industriel et social*, p. 28.

sous les termes les plus ambitieux et les plus obscurs. A l'entendre, le travail mental « n'est qu'un travail qualifié », ce qui veut dire, sans doute, que l'on y considère la qualité et non plus seulement la quantité de l'effort. Mais alors, que deviendra le « matérialisme économique » ? Pour sauver le système, il faut réduire la qualité intellectuelle du travail à sa quantité matérielle. Qu'à cela ne tienne. Le grand alchimiste du collectivisme opérera la transmutation. La qualité du travail mental, dit-il, n'est elle-même « qu'un multiple quantitatif du travail manuel ». Il en résulte que tout « produit », même une œuvre d'art ou de science, n'est que du travail musculaire multiplié et condensé ou, selon la métaphore de Marx, « congelé ».

Cette réduction de la qualité à la quantité ne serait-elle point le tour de passe-passe d'une dialectique aux abois ? Même au point de vue purement physiologique, il ne serait pas sérieux de soutenir que le travail cérébral soit un simple multiple du travail des bras. Sans doute l'un et l'autre « dépensent du carbone ». Mais le diamant et le charbon sont aussi tous les deux du carbone ; ils ne sont pas pour cela équivalents. C'est donc l'effet final qui importe, c'est cette « qualité » qui embarrasse Marx et qui ne peut plus, quoi qu'il en pense, s'estimer avec « l'unité-étalon d'une certaine quantité moyenne de travail musculaire ». L'effort moyen nécessaire pour soulever un kilogramme à un mètre ne nous donne nullement la clef de ce qui se passe dans le cerveau d'un Darwin, pas plus que dans celui d'un Socrate ou d'un Descartes. Assurément Socrate et Descartes ont brûlé, eux aussi, une certaine quantité de carbone. l'un pour se résoudre à boire la ciguë, l'autre pour trouver dans son « poêle » les règles de la méthode ; mais, quand même Marx parviendrait à évaluer exactement cette quantité, nous ne serions pas plus avancés pour l'estimation de la qualité. Peut-être même un portefaix brûle-t-il plus de carbone qu'un Descartes ; il n'en saurait conclure à la supériorité de son travail.

Le marxisme nous a représenté tout le mouvement social comme déterminé par les appétits fondamentaux de l'animal humain, par ses besoins matériels ; il semble donc qu'un marxiste, dans le travail, devrait considérer surtout le produit et les besoins que ce produit est propre à satisfaire. C'est de ce côté qu'il devrait chercher ce qui constitue la « valeur ». Mais ce matérialisme se change en un spiritualisme outré, cet économisme terre à terre en une métaphysique transcendante. Marx considère, comme pourrait le faire un platonicien ou un kantien, ce qu'un économiste a nommé le travail *en soi* ; il semble que, divinité investie du rôle de souverain juge, Marx ne regarde plus que la « bonne volonté », identique, selon Kant, à la valeur morale. Vous avez travaillé, vos muscles ont fait effort, vous êtes *ipso facto* l'égal de tous les autres qui ont travaillé, sous l'unique condition qu'ils aient produit le même objet dans le même nombre moyen d'heures. Cette malencontreuse nécessité de considérer le temps est la seule concession faite par cet idéaliste sans le savoir au domaine des choses matérielles. Chacun sera donc rétribué selon la *durée* moyenne du travail, comme si l'on était dans le domaine platonique des choses en soi, — d'où cependant devrait être bannie la considération du temps !

Comme il faut, du ciel des Idées, redescendre sur terre, le métaphysicien du matérialisme se tire d'embarras par un raisonnement digne de la subtilité hégélienne. Il établit un *distinguo* entre le travail simple et le travail complexe, par exemple, celui d'un maçon et celui d'un architecte ; et puis il réduit le travail complexe à un certain nombre d'unités de travail simple mesuré par la durée. Par exemple, l'architecte du grand Opéra accomplit un travail complexe, qui condense dans une heure un grand nombre d'heures de travail du maçon. C'est le miracle de la multiplication des heures de travail. Trouver, en un moment d'inspiration, le plan d'un édifice est équivalent à transporter des pierres ou du mortier pendant cinq cents heures : l'architecte de génie est un casseur de pierres élevé à

une certaine puissance. Le travail qui aboutit au tableau de *la Joconde* est socialement un multiple du travail qui aboutit à peindre une enseigne. Comme il serait cependant difficile de pousser l'égalitarisme jusqu'à rétribuer de même Léonard ou son broyeur de couleurs, on évalue le travail de Léonard en « unités d'heures de travail », et le problème est résolu. C'est oublier, dans la détermination des prix, qu'il y a des choses qui sont sans prix. C'est oublier aussi qu'en multipliant un Pradon par lui-même un grand nombre de fois, on ne fabrique pas un Racine. Avant Galilée et Newton, bien des hommes avaient vu osciller des lustres dans les églises ou tomber des pommes d'un pommier, mais personne n'avait découvert les lois du pendule ou de la gravitation, qui furent trouvées en une minute, à condition d'y avoir « pensé toujours ». L'évaluation du travail intellectuel en heures de travail matériel est l'insurmontable écueil du matérialisme économique.

En outre elle marque l'invasion inattendue d'un individualisme outré au beau milieu d'un système qui se prétend socialiste. Car enfin, pour mériter le nom de socialiste, ne faut-il pas considérer avant tout la valeur *sociale* du travail, ses résultats utiles pour autrui, pour les co-associés, pour la société entière, et non plus la bonne volonté de l'individu ? Vous vous êtes creusé la tête un an pour résoudre une question de science appliquée à l'industrie, et vous n'y êtes pas parvenu : je vous estime infiniment au point de vue moral, comme individu ; mais, si un autre trouve en une heure la solution que vous n'avez pas trouvée, je l'estime infiniment au point de vue social. Comme il a rendu un signalé service à la société entière, il me serait difficile de prétendre que son travail ait la même valeur que le vôtre et doive recevoir le même prix. Le travail fructueux ne me semble nullement un « multiple » d'heures de travail infructueux. Ce serait là, sous couleur de socialisme, pousser l'individualisme à l'absurde.

La vérité est que le travail intellectuel échappe aux mesures matérielles, surtout à ce fantôme abstrait du

mouvement matériel qui est la « durée ». Le travail intellectuel doit être, comme l'arbre de l'Évangile, jugé à ses fruits par la société humaine, sauf à être plus tard jugé en lui-même, quand aura retenti la trompette du jugement dernier. De même qu'en fait d'art, la bonne volonté n'est rien, elle n'est rien en fait d'utilité sociale.

Les marxistes laissent en outre trop peu de place, dans leur théorie de la valeur, à un élément qui domine tous les problèmes économiques : la population. Ils ne feront pas que, là où les ouvriers surabondent, leurs bras soient employés au même prix que là où ils sont rares. Le collectivisme même ne pourrait s'engager à payer également les ouvriers de toute la terre ou, plus simplement, de toute la France, selon leurs heures de travail, quel que fût le nombre de ces ouvriers et sans qu'ils eussent aucun soin autre que celui de procréer des enfants *ad libitum* et *ad infinitum*. Ni l'habitat, ni les aliments ne sont en quantité infinie, comme la lumière du soleil sous un ciel qui serait toujours pur. Bref, l'efficacité et l'utilité du travail n'ayant rien de fixe, on doit admettre finalement l'essentielle variabilité et inégalité de valeur entre les divers travaux.

La nature, dont le matérialisme veut faire le modèle de la société, n'est ni égalitaire, ni marxiste. Elle maintient partout la sélection, la hiérarchie des forces, et met au premier rang la force de l'intelligence. M. Mosso, en une de ses belles pages, nous montre, dans le cas de mort par la faim, la puissance intellectuelle soutenant la lutte jusqu'au dernier moment et survivant au reste. Tous les organes se détruisent successivement hors le cerveau et le cœur ; puis, quand il est aux abois et que la température du sang tombe à 30°, lui qui avait commencé le premier à se remuer dans l'organisme, continuera à remplir fidèlement ses fonctions jusqu'à la dernière minute ; il recueillera jusqu'à l'instant suprême les derniers résidus d'énergie pour les transmettre au cerveau, et le dernier échange se fera avec la dernière systole du cœur. « Merveilleux exemple d'un organisme où la suprématie intellectuelle est respectée et entretene-

nue jusqu'à la fin au milieu de la plus terrible des destructions, c'est-à-dire la mort par inanition<sup>1</sup>. » Il y a là une leçon donnée par la nature aux sociétés humaines : elle leur enseigne la valeur qu'il faut attribuer au travail cérébral.

## II

### LOIS DU DÉVELOPPEMENT DU TRAVAIL. PRÉDOMINANCE DU TRAVAIL INTELLECTUEL

Essayons maintenant, — c'est pour nous la tâche essentielle — de déterminer les vraies lois de développement du travail au sein de la société humaine. La première de ces lois, c'est la *prédominance progressive du travail mental*. Elle se manifeste par le mouvement de la science et par celui de l'industrie scientifique, qui caractérisent l'âge moderne. Elle a pour conséquence le progrès simultané de l'invention et de l'imitation, mais avec une croissante prépondérance assurée à la première.

Ni les économistes, ni les socialistes n'ont assez insisté sur la distinction profonde qui existe entre le travail d'invention et le travail d'imitation, ainsi que sur la solidarité qui relie ces deux sortes de travail. Le premier est manifestement le plus intellectuel, le second se borne parfois à une sorte de reproduction mécanique. La vraie source de richesse est l'invention, qui suit une marche de plus en plus accélérée. Pas une industrie, pas un travail utile, si modeste qu'il soit, qui ne pré-suppose une invention préalable. Il a fallu inventer des vêtements, inventer des maisons, inventer la chasse, inventer la pêche, inventer l'agriculture, inventer le pain et le vin, inventer les routes, inventer les chemins de fer, inventer la natation, puis la navigation. Nous vivons d'inventions accumulées, de vérités découvertes, de raisonnements victorieux qui ont percé à jour

1. Mosso, *La Fatigue* : Paris, Alcan, 1892.

la réalité, d'idées devenues des forces par les sentiments qu'elles ont développés et par les actions qu'elles ont provoquées.

Le travail mental d'invention et d'« idéation », pour produire ses applications industrielles, a besoin de débouchés suffisants, de moyens de transport faciles et lointains, ce qui suppose un certain état social avancé ; il a besoin de capitaux considérables ; il a besoin de lois qui lui permettent de travailler librement, d'associer librement les capitaux ; il n'en est pas moins vrai que, dans le progrès industriel, les inventions dues au travail mental devancent de beaucoup les autres causes, les causes économiques et sociales. C'est aux inventions et aux idées, c'est à la trouée qu'elles finiront par s'ouvrir « à travers des obstacles artificiellement maintenus », que nous devons de voir un équilibre plus rationnel s'établir entre les divers facteurs du progrès industriel'. Selon G. Tarde, le « capital », qui ne doit pas être confondu avec la richesse, représente les inventions, tandis que le « travail » représente les imitations. L'inventeur, selon lui, diffère du travailleur par des traits caractéristiques. « Inventer, c'est une grande joie, travailler, c'est toujours une peine. » Quand l'homme de génie a dit εὐρηξας, toute sa fatigue antérieure n'est plus rien ; et, de fait, prolongée ou brève, « elle ne compte pour rien dans la valeur de sa découverte », ni dans le dédommagement pécuniaire qu'il va en retirer. « C'est sa joie qu'on va lui payer, non sa peine. » « S'il était mort une minute avant la félicité de la trouvaille, toute la douleur de sa recherche eût été une non-valeur. » Il peut sembler singulier qu'un homme soit ainsi « remercié de son bonheur ». Mais, répond éloquemment G. Tarde, « la chance de l'inventeur est injuste à peu près comme la beauté est inutile. Toute branche du travail, c'est-à-dire toute justice, toute rémunération égale d'efforts égaux et de résultats égaux faits à l'imitation les uns des autres, provient de cette injustice-là, comme toute uti-

1. A. Liesse. *Le travail*, p. 189.

lité est suspendue à cette inutilité supérieure ».

Il y a dans cette haute doctrine un grand fonds de vérité, pourvu qu'on ne sépare pas les inventeurs et les travailleurs en deux classes distinctes et qu'on admette que le même homme peut être tour à tour ou en même temps travailleur et inventeur. Tarde nous semble d'ailleurs exagérer une pensée juste lorsqu'il oppose à l'invention non pas seulement l'imitation, ce qui serait légitime, mais le travail, qu'il restreint à l'imitation. Ces catégories tranchées laissent échapper le réel. Il y a du travail dans l'invention, ne fût-ce que pour la préparer et la faire naître. On peut dire, en outre, que, dans toute invention, il y a une certaine part d'imitation, comme dans toute imitation il y a une sorte d'invention à l'état naissant, puisqu'il faut retrouver en partie pour son compte et refaire ce qu'un autre a déjà fait. Mais il est certain que la dose relative des deux éléments est très variable, et c'est le plus dominant qui donne son nom au mélange. On peut donc accorder que le travailleur proprement dit, surtout le travailleur manuel, est avant tout imitateur. G. Tarde a raison de nous dire que le paysan qui laboure, multipliant les sillons parallèles, que le vigneron qui soufre sa vigne, que le tisserand qui pousse sa navette, que le chauffeur qui, dans la gueule enflammée du foyer, lance à temps égaux pelletée de houille sur pelletée de houille, ne font, à chaque effort, « qu'imiter les inventeurs de la charrue, du soufrage, de la machine à tisser, de la locomotive, etc. ». Il y a du vrai dans la boutade du poète :

C'est imiter quelqu'un que de planter des choux.

Et c'est aussi imiter quelqu'un que de faire des vers ! Le poète, dans sa pensée la plus personnelle, se met encore à l'unisson d'autres penseurs, d'autres poètes, de tous ceux qui ont vécu avant lui et surtout qui vivent avec lui. Cette part d'imitation, que l'instruction rend

1. Voir Tarde. *La Logique sociale*; Paris, Alcan, 1895, et les *Lois de l'imitation*, *ibid.*, 1892.

possible, n'empêche pas, elle prépare, au contraire, le jaillissement de la source nouvelle, l'originalité du génie créateur. Inversement, il peut y avoir aussi une part d'adresse personnelle, un je ne sais quoi de caractéristique dans la façon dont un mécanicien dirige sa locomotive ou même dont un vigneron soigne sa vigne. En tout cas, il y a de meilleurs mécaniciens et de meilleurs vigneron ; il y en a de plus intelligents, il y en a de plus laborieux. La personne humaine trouve donc toujours moyen de s'imprimer dans ses œuvres, même dans des œuvres d'imitation. Et ce phénomène ira croissant à mesure que croîtra la part de la science dans l'industrie. Celle-ci, après avoir semblé réduire l'ouvrier au rôle de la machine, l'élèvera peu à peu à la dignité d'homme instruit, parfois d'homme de science.

G. Tarde établit une seconde opposition entre l'invention et le travail : inventer, dit-il, c'est se dévouer, qu'on le sache ou non. L'inventeur devient la chose de son idée fixe, elle l'emploie. « Il ne la poursuit pas parce que, avant de la découvrir, il l'a jugée son bien suprême ; mais elle se fait son bien suprême parce qu'il la poursuit. » Il est certain qu'il y a dans l'invention artistique et même scientifique une part de désintéressement et d'abnégation, un dévouement à une idée. Mais peut-être est-ce exagérer que de dire au travailleur, par antithèse avec l'inventeur : « Travailler, c'est, sciemment ou non, poursuivre son intérêt ». « Le travailleur, ajoute G. Tarde, sait avant de travailler les biens qu'il recherche, tandis que l'inventeur ignore ce qu'il trouvera ». Sans doute, mais ces biens que recherche le travailleur peuvent n'être pas l'intérêt personnel ; il peut agir pour le plaisir d'agir : il peut agir par devoir d'agir ; il peut agir pour sa famille, pour sa cité, pour l'humanité entière : il peut même sanctifier son travail en l'acceptant comme une loi universelle et divine. Ne revenons pas, par une voie détournée, à l'antique et absolue distinction du travail libéral et du travail servile : il peut et il doit y avoir quelque chose de libéral et de libérateur dans le plus humble des travaux s'il est accompli avec courage.

avec joie intérieure, soit comme une obligation, soit comme une expansion et un emploi normal de l'activité humaine. L'utilité même n'est pas l'intérêt personnel et elle peut, elle aussi, contenir son germe de beauté.

Les théologiens élèvent, au-dessus du règne de la simple justice, celui de l'amour et de la grâce ; on pourrait dire qu'à ce second règne appartiennent déjà les inventions et inspirations de l'art, de la science, de la philosophie, de la morale, tandis que les simples imitations sont le règne de la nature même. La loi de la nature n'est-elle pas de se répéter à jamais jusqu'à ce que la pensée lui apprenne à prononcer le mot nouveau et la formule créatrice ? On ne trouve le beau, on ne trouve le vrai, on ne trouve le juste qu'en l'aimant, non d'un amour inactif et passif, mais d'un amour qui poursuit son objet et travaille à l'atteindre, jusqu'à ce qu'enfin il jouisse de sa présence.

La théorie de l'invention en quelque sorte *gratuite* et sans travail, si remarquablement soutenue par G. Tarde, est une réaction contre l'idée trop matérielle de la richesse et du travail producteur, répandue par les économistes de l'ancienne école. Et le point de vue inconsciemment trop matérialiste de l'économisme classique se retrouve dans le socialisme consciemment matérialiste de Marx. Ce dernier, nous l'avons vu, pour matérialiser toute l'œuvre humaine, place le mouvement de l'histoire sous la dépendance de la « technique » industrielle, qui a elle-même pour but de satisfaire les besoins matériels de l'humanité. Il oublie que la technique est une simple application d'inventions théoriques qui la dépassent et qui ont été faites sans considération des besoins industriels. Dans les arts mécaniques, les ouvriers qui ont les métiers sous leur main peuvent bien faire des découvertes et applications « techniques » : un Stephenson, par exemple. Mais la mécanique elle-même est sous la domination des hautes mathématiques, et ni les Descartes, ni les Leibnitz n'ont mis la main aux machines. De nos jours, il est tout un groupe de sciences dont l'importance industrielle va croissant, et ce sont

des sciences pures, toutes théoriques en elles-mêmes, toutes chargées de formules et de calculs : nous voulons parler des sciences chimiques. Un ouvrier aura beau faire au hasard des mélanges de substances, pour voir ce qui va se produire, il ne découvrira pas la série sans fin de corps nouveaux que les savants ont extraits d'un simple morceau de houille. Le fait est si réel que, dans les grandes usines allemandes, le directeur de l'usine s'adjoint des chimistes de profession, des théoriciens chargés de faire des recherches et des découvertes, sans but indiqué d'avance, uniquement pour les découvrir ; les applications viendront d'elles-mêmes. Que la science marche et la technique marchera.

Aux États-Unis, précisément parce que la technique y est très avancée, on comprend mieux l'importance des inventeurs. Un économiste a remarqué que, dans ce pays, le travail d'invention, de combinaison, de création industrielle, est devenu une spécialité, et non des moins importantes. le mot *inventor* est synonyme de *starter*, celui qui donne le signal du départ, qui lance dans une voie nouvelle.

Non seulement les travailleurs manuels n'ont pas inventé les machines et, sauf quelques rares exceptions, n'ont laissé nulle part leur trace dans la mécanique, mais ils n'ont pas même pu inventer pour la terre de nouveaux engrais. Une société réduite à leur travail n'aurait fait aucun progrès sérieux. Supposons, comme on l'a fait, que la natalité s'arrête brusquement dans les classes de travailleurs intellectuels et continue de croître dans les classes ouvrières. Les découvertes, qui sont presque uniquement l'œuvre des classes intellectuelles, cesseront : « De savants agronomes, par exemple, ne pourront plus doubler les rendements de la terre : le travail seul devra fertiliser un sol insuffisant pour la population qui augmente, la population croîtra plus vite que les subsistances<sup>1</sup>. » Ainsi sera vérifiée la loi de Malthus, et l'humanité marchera à la famine. Dans les pays où, au milieu d'une population

1. Ch. Mourre, *D'où vient la décadence économique de la France*, Paris, Alcan, 1900.

ouvrière débordante, s'accroissent trop lentement les classes intellectuelles, dont le service de l'État et les professions libérales absorbent presque tous les membres, ces classes ne peuvent plus fournir des directeurs d'entreprises commerciales ou industrielles en nombre suffisant ; la production diminue et beaucoup d'ouvriers restent sans travail. C'est ce qui a lieu actuellement en Italie <sup>1</sup>, c'est ce qui aura lieu bientôt en France ; c'est ce qui ne se voit pas en Angleterre, en Allemagne, où beaucoup d'intellectuels ont l'esprit de renoncer aux professions libérales encombrées pour s'adonner aux professions agricoles, industrielles, commerciales, coloniales, le tout au plus grand profit de ces professions et de la nation entière.

Enfin, il y a un autre élément du progrès que le matérialisme néglige. S'il existe un travail intellectuel, qui est l'application de la volonté à l'intelligence en vue d'une vérité à découvrir, il existe aussi un travail moral, qui est l'application de la volonté à l'intelligence et à la sensibilité en vue d'un bien à réaliser. L'effort sur soi est souvent plus pénible que l'effort sur des objets extérieurs ou même sur des idées. Ce travail moral, à des degrés divers, est impliqué dans tous les autres, ne fût-ce que sous cette forme de l'attention dont nous avons déjà parlé. Mais il y a des cas où il est particulièrement en évidence et en prédominance. Cette prédominance va croissant, non seulement dans le domaine moral et intellectuel, mais aussi dans le domaine économique. Elle s'y manifeste par l'importance de plus en plus grande que prennent dans le succès des entreprises les facteurs moraux : attention soutenue, persévérance, patience, courage, résistance aux occasions de prodigalité, épargne et maîtrise de soi-même en vue de l'avenir. Marx a beau dédaigner la morale, elle gouverne l'économique comme tout le reste ; sans elle, non seulement le monde industriel, mais le monde intellectuel lui-même s'écroulerait.

1. Ch. Mourre, *Ibid.*

## III

LIBERTÉ PROGRESSISTE DU TRAVAIL MENTAL  
ET DE TOUT TRAVAIL.

Il y a une seconde loi de l'histoire que le collectivisme matérialiste tend à méconnaître : *liberté progressive du travail mental et, par extension, de tout travail.*

Si invention est initiative, si initiative est liberté, si liberté est essentiellement volonté individuelle en sa source, fût-elle universelle en son objet, il s'ensuit que la règle du haut travail intellectuel est de ne pouvoir être soumis à une règle, sinon à celle qui lui vient de l'objet même qu'il poursuit, de la vérité qu'il entrevoit ou découvre, de la beauté et de la bonté supérieures qui l'appellent par leur attrait et lui promettent un monde nouveau. Ici expire le pouvoir de la société visible, parce qu'on entre dans la société invisible des esprits.

La société humaine nous montre d'ailleurs elle-même en son sein un accroissement d'« individualisation », par laquelle la personnalité acquiert plus de liberté intérieure et aussi plus d'originalité propre. Un sauvage ressemble beaucoup plus à un autre sauvage, physiquement et moralement, qu'un homme civilisé à un autre homme civilisé. Le sauvage porte surtout la marque de sa tribu, et, si le civilisé porte aussi l'empreinte de sa nationalité, il a cependant un for intérieur autrement profond, vaste et riche que l'homme des forêts ou des cavernes. Il s'ensuit que le travail lui-même s'individualise de plus en plus, qu'il prendra de plus en plus une forme personnelle et qu'il sera de plus en plus libre.

Est-ce à dire qu'une autre loi n'agisse pas simultanément en sens inverse ? Il n'y a aucune contradiction à soutenir que le travail, qui va *s'individualisant*, va aussi se socialisant. En effet, par cela même que les inventions s'accumulent, les imitations deviennent aussi plus nombreuses, et il se forme un domaine social de plus en

plus riche. La science acquise est grosse de découvertes nouvelles; le fruit qui n'est pas cueilli par un savant, un autre le cueille, et il semble, au premier abord, que les personnes n'importent plus guère aux idées. Mais, s'il en est ainsi pour bien des inventions, les grandes découvertes n'en sont pas moins toujours l'œuvre du génie. Dans l'art, quelque perfection qu'acquière la technique mise à la portée de tous, rien ne peut remplacer l'inspiration d'un seul.

Le progrès scientifique et le progrès industriel qui en est l'application sont-ils « l'œuvre des foules »? Nullement. Au début de chaque invention il y a le nom « d'un homme ». En 1884, devant la Commission des 44, des ouvriers, délégués d'un syndicat, demandaient qu'on mît sur chaque machine un impôt équivalant au travail qu'elle épargne. Jugez par là comme les foules seraient disposées à inventer des machines nouvelles et à changer l'état de choses existant! Vous reverriez les temps où le peuple détruisait les machines et menaçait de mort les inventeurs, où les bateliers de Blois mettaient en pièces le bateau à vapeur de Papin.

Que sera-ce donc s'il s'agit de philosophie, de psychologie, et, plus particulièrement, de métaphysique? Comment une société de collectivistes matérialistes traitera-t-elle les Maine de Biran, les Kant ou les Hegel? Le monde intérieur, dit Biran, « est un pays encore désert, inculte, aride, que les voyageurs sont peu curieux de visiter ». Ne comptons pas pour cela sur les masses. Il est fort à craindre qu'elles ne voient dans les spéculations philosophiques le plus infructueux et le plus inutile des travaux « complexes ». Qui sait même si elles n'y verront pas plutôt un jeu qu'un travail, si elles ne conduiront pas les métaphysiciens, comme les poètes, hors de la république, sans même les couronner de fleurs?

Admettons cependant qu'on leur fasse grâce. De quelle manière la société collectiviste organisera-t-elle le travail philosophique, qui porte sur les premiers principes et sur les dernières fins de l'existence, y compris

même « l'au-delà » ? Pourra-t-on réglementer administrativement le travail mental, lui imposer la journée de huit heures, commander à Victor Hugo d'avoir son inspiration poétique à sept heures du matin et de s'interrompre à neuf ? Et comment évaluerait-on ce travail ? La pensée de l'homme de génie n'a pas toujours une valeur économique appréciable. M. Liesse nous montre bien qu'un Chevreul, en transformant par ses recherches sur la stéarine la fabrication des bougies, apporte à la société une richesse plus grande, visible pour tous ; de même quand un Pasteur traduit en formules de pratique industrielle et médicale ses recherches sur la bière, le vin, le virus et les microbes. Mais Newton, avec son système de la gravitation universelle, n'a point fourni « un élément appréciable de richesse économique ». Croit-on pourtant que Newton soit au-dessous de Chevreul ou même de Pasteur ? Quand Galilée découvrit les satellites de Jupiter, une administration collectiviste aurait-elle deviné que ces satellites serviraient à dresser des cartes plus exactes et épargneraient des naufrages aux navires de commerce ?

Le loisir, l'oisiveté même, choses si odieuses (chez les autres) aux travailleurs manuels, ont, à côté de leurs inconvénients, leur utilité, leur nécessité sociale. Si tout le monde était courbé sur la charrue ou sur une enclume, il n'y aurait pas de ces rêveurs, de ces prétendus oisifs qu'on nomme des Socrate, des Archimède, des Laplace, pas plus que des Dante, des Shakespeare, ou des Lamartine. Une société de fonctionnaires bien rangés travaillant exactement six ou huit heures par jour, qui aux champs, qui au bureau, risquerait fort d'aboutir à la médiocrité et à la routine universelle<sup>1</sup>.

1. Nous avons, dans un article de la *Revue des Deux Mondes*, montré l'importance capitale de la liberté pour le travail intellectuel, impossible à réglementer et à évaluer. On nous a répondu de la même revue : « En dehors des invalides, existe-t-il un seul intellectuel qui ne soit capable de faire besogne utile — besogne appréciable, évaluable — pendant quelques heures par jour ? Non, n'est-ce pas ? Dès lors, l'argument de M. Fouillée est sans valeur. Que tous fournissent d'abord leur quote-part de travail *utile* pour se sustenter — puisque nous devons gagner notre pain à la sueur de notre front — et que chacun agisse ensuite à sa guise,

On a beau répondre qu'on se contentera désormais d'administrer les choses sans gouverner les personnes, les choses ne sont pas suspendues en l'air, sans rapport avec les personnes et c'est sur celles-ci, en définitive, que viendra s'exercer la surveillance collectiviste. Le gouvernement fût-il supprimé, toute administration aura toujours besoin de contrôle et de critique : c'est ce qui justifie la liberté de la presse et de l'imprimerie. Mais le jour où ce sera l'administration même qui imprimera, éditera les livres ou journaux, croit-on que les censeurs pousseront le dévouement humanitaire jusqu'à provoquer eux-mêmes leur propre censure ? La société collectiviste invitera-t-elle ses adversaires à réfuter, s'ils le peuvent, le collectivisme ?

En somme, si la science, la littérature et l'art ont deux côtés éminemment sociaux, — celui des principes qui sont entrés dans le domaine commun et devenus propriété sociale, celui des applications qui sont également sociales, — il n'en reste pas moins vrai que la science elle-même est l'harmonie d'un esprit individuel avec la vérité universelle : qu'elle naît chez des indivi-

dessine, peigne, invente. » Ne retrouve-t-on point là l'opinion si répandue dans le peuple que la besogne *utile*, c'est la besogne visible et manuelle, non l'intellectuelle ? Il faudra que le philosophe ou le poète fasse du pain ou laboure pour que les socialistes reconnaissent qu'il a travaillé. Le reste, ce qu'il fera dans sa tête, ne comptera-t-il plus pour eux ? L'égalité veut-elle que Victor Hugo ou Renan soient boulangers à leur heure. — Croyez-vous, dit-on, que celui qui porte un chef-d'œuvre, une invention dans sa pensée, refusera de le publier parce qu'il ne pourra plus s'enrichir ? — Nous répondrons qu'il ne s'agit point de s'enrichir, mais d'être libre, de ne pas être assujéti à une corvée matérielle sous prétexte de collectivisme. Il s'agit de travailler quand on veut, de se reposer au besoin si on est fatigué, le repos durât-il des mois, sans en rendre compte au citoyen *syndic* ou à tout autre. Avec la liberté économique, toutes les autres libertés sont possibles ; sans elle, elles périssent toutes. On laissera, en effet, dit-on, toute liberté aux travailleurs intellectuels, aux initiateurs de la pensée. — Mais que sera cette liberté s'ils n'ont pas celle d'imprimer, de publier, de vendre leurs productions ? Faudra-t-il qu'ils fassent appel à l'imprimerie de l'Etat, à la librairie de l'Etat, qui leur fournira même le papier de leurs livres ? En l'absence de la liberté d'industrie et de la liberté du commerce, la liberté de la pensée est compromise. L'écrivain est obligé d'avoir d'abord l'assentiment des directeurs de l'imprimerie, qui seront, en fait, les directeurs de la pensée, s'il est obligé de soumettre préalablement des écrits personnels à la censure collective. Exercé par telles et telles personnes, le collectivisme ressemblera singulièrement à l'autocratie.

us, se développe chez des individus et par des individus, quelque associés que soient leurs efforts; que ses grandes conquêtes, enfin, sont des victoires individuelles, où le génie des Newton, des Laplace, des Ampère se montre aussi personnel, aussi incommunicable, aussi original et *sui generis* que le génie d'un Napoléon. La réglementation de la science, des lettres et des arts est impossible : les idées-forces soufflent où elles veulent.

Comment ne pas éprouver de l'inquiétude quand un socialiste aussi savant que M. Andler termine son livre sur les *Origines du socialisme d'Etat en Allemagne* par cette perspective médiocrement rassurante : « Les sociétés décideront elles-mêmes du degré de civilisation intellectuelle ou matérielle qu'elles voudront se donner, par l'évaluation grande ou petite qu'elles feront des choses de l'esprit ou des produits économiques. » — D'autant plus que M. Andler ajoute : « Il se peut que, dans les délibérations à ce sujet, on ne puisse jamais s'entendre, et que les majorités oppriment une élite. » Ne serait-il pas, dès lors, plus prudent de laisser les élites libres, de ne pas remettre les décisions concernant la science à une collectivité nécessairement ignorante ?

Le caractère essentiel des associations mêmes entre savants ou des associations entre savants et industriels, c'est d'être absolument spontanées, c'est d'échapper à toute réglementation au nom de l'Etat ou au nom de la Société. L'industriel peut bien demander des recherches au savant et en espérer des découvertes; il ne peut pas commander une découverte déterminée à une heure déterminée, pour un prix déterminé. Chaque savant travaille comme il peut. Un collectivisme autoritaire, qui voudrait organiser économiquement et administrativement le travail mental, comme il organiserait le travail manuel, tarirait les sources de toute invention et de tout progrès social, y compris le progrès économique.

## IV

## LE TRAVAIL DANS LA DIRECTION ET DANS LE COMMERCE

Outre l'invention, outre la conception des entreprises, l'exécution réclame des directeurs, et ceux-ci ont également besoin de liberté. La pensée directrice est du travail constant et omniprésent. Diriger est œuvre d'intelligence et de volonté. L'intelligence appliquée à la direction est un talent en partie naturel, en partie acquis, et qui ne s'acquiert que lentement. La volonté qui sait commander est souvent, elle aussi, naturelle, parfois héréditaire en certaines familles, qui ont des dons d'autorité, de fermeté et de flexibilité tout ensemble. Dans la direction, les travailleurs manuels sont trop souvent incapables. Il ne suffit pas de s'associer pour réussir ; il faut avoir à sa tête un chef ou des chefs qui sachent conduire, qui établissent et maintiennent une discipline. Témoin le grand nombre de coopératives qui ont péri faute d'une sage direction et malgré la bonne volonté des divers membres. Dans les coopératives, la « plus-value » revient toute aux associés ; ils devraient rouler sur l'or. Pourquoi n'en est-il pas ainsi ? C'est que l'intelligence et le travail cérébral, sous toutes ses formes, ont un rôle décisif dans la formation, la direction, le succès des entreprises ou des associations : le progrès de la civilisation rend toutes ces entreprises et toutes ces actions en commun de plus en plus complexes, par conséquent, de plus en plus dépendantes de l'intelligence et de la science. Ce ne sont pas les bras qui peuvent résoudre des équations aussi compliquées. De même quand il s'agit de l'échange, de la libre distribution des produits, Marx s'indigne contre les commerçants, ces nouveaux frelons qui profitent du travail d'autrui sans travailler eux-mêmes. Ils achètent des produits, puis les revendent plus cher qu'ils ne les ont achetés, et ce « double échange », à lui seul, engendre une « plus-value » que le commerçant empoche. Ainsi raisonne

Marx. Il semble que l'humanité, depuis les origines de la civilisation, ait été assez naïve pour enrichir les commerçants par la seule vertu d'un double échange et sans leur demander en plus aucun service réel. Pourtant, prévoir et calculer les besoins probables des autres hommes, connaître et évaluer les moyens de les satisfaire, qui souvent se trouvent au loin, dans d'autres régions, parfois sur l'autre hémisphère; employer son épargne à se procurer tels produits et courir le risque de ne pas les revendre; offrir ces produits à ceux qui en ont besoin, les mettre à leur portée en leur épargnant la peine de les chercher, eux qui ne le pourraient pas, qui ne sauraient même pas où ils se trouvent, ni s'ils existent; faire ainsi acte d'intelligence, de volonté patiente et persévérante, n'est-ce donc pas travailler, inventer même, avoir des idées et, par son travail, rendre des services à ses semblables? Est-ce que les Grecs et les Phéniciens étaient des paresseux? Est-ce que les armateurs anglais ne font rien? Sans la préoccupation d'étendre au loin le commerce, Colomb n'aurait pas découvert l'Amérique. Aurait-il mieux *travaillé* s'il avait passé sa vie à « pétrir lui-même son pain », comme fait Tolstoï quand il cesse d'être un génie pour se faire l'émule du boulanger voisin? S'il n'y a dans le commerce aucun effort d'intelligence et de volonté, comment se fait-il que, dans des entreprises analogues, les uns se ruinent, les autres s'enrichissent? Puisque le commerce est si facile et constitue un parasitisme si commode, pourquoi tout le monde ne se fait-il pas commerçant?

Certes il y a aujourd'hui beaucoup trop de marchands et les intermédiaires sont trop nombreux entre producteurs et consommateurs. Bien des réformes sont nécessaires pour empêcher qu'un produit, comme le ciseau de menuisier, qui vaut quarante centimes en sortant des mains du dernier ouvrier, se vende 2 francs à Paris. Il est également vrai qu'il y a trop de majorations et même de fraudes dans le commerce n'y en a-t-il point aussi dans la production, et les ouvriers sont-ils aussi impeccables que les marchands le sont peu? Mais,

une fois admis tous les revers de la médaille commerciale, a-t-on le droit d'aboutir à cette conclusion en bloc : « Aussi *tout le talent*, le *flair commercial*, que notre société récompense, consiste-t-il dans l'art de *s'embusquer* dans un coin sûr, où l'on se crée une situation d'intermédiaire, où la *fraude* quantitative et qualitative soit aisée ? » Tout commerce étant ainsi défini un vol analogue à celui des grands chemins, on a beau jeu de conclure, en termes non moins absolus : « En dernière analyse, les bénéfices des marchands sont donc soustraits aux ouvriers<sup>1</sup> ». Un aussi habile dialecticien que M. Andler se serait, croyons-nous, montré plus rigoureux en concluant : — *Une partie* des bénéfices faits par *ceux* des marchands qui sont *inutiles* ou qui sont *malhonnêtes*, est soustraite aux ouvriers, comme d'ailleurs à ceux qui ne sont pas ouvriers et, en général, à tous les consommateurs. Et de même l'ouvrier paresseux ou malhonnête soustrait à tout le monde une partie de sa rémunération. Mais ce dernier raisonnement ne suffirait pas à fonder le collectivisme ! Au contraire, quel lecteur ne rêvera une transformation radicale de la société si on le laisse en face de cette conclusion : « Le résultat est celui-là même qu'avait décrit Marx : un amoncellement de *rapines* d'une part, une succession de *pillages* subis d'autre part, et les hommes partagés en deux classes, les marchands *déprédateurs* et les travailleurs *frustrés*<sup>2</sup> ». Nous craignons que cette division de l'humanité ne soit un peu trop simple et, de plus, propre à perpétuer les animosités sociales. Il n'est pas sans intérêt, chez un raisonneur aussi subtil et aussi bien informé, de prendre sur le fait le mouvement par lequel le collectivisme « scientifique » tend sans cesse à déborder infiniment ses prémisses, contre toutes les règles de la logique et de la science.

1. M. Andler, dans une étude d'ailleurs on ne peut plus remarquable, sur le rôle social des coopératives (*Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1900).

2. M. Andler, *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1900.

## V

## TRANSFORMATION DU TRAVAIL MATÉRIEL EN TRAVAIL MENTAL

Non seulement le travail mental, dans tous les domaines de l'économique, va prédominer sur le travail matériel, mais encore, par une loi inséparable des précédentes, *il transforme peu à peu le travail matériel lui-même en travail mental*. On a comparé avec raison le monde industriel à un gigantesque organisme dont chaque membre doit devenir de plus en plus conscient de sa fonction et du jeu général de tous les autres organes <sup>1</sup>. Le travail mental des inventeurs entraîne à sa suite celui de toutes les personnes chargées des applications scientifiques. Nous en avons déjà vu l'effet chez les entrepreneurs « obligés, sous peine de déchéance, d'augmenter ou de modifier leur matériel » et, ajouterons-nous, de le modifier dans le sens de la science : le travail de l'entrepreneur est donc devenu ainsi plus intellectuel. Nous devons maintenant constater le même résultat pour le travail des ouvriers, forcés d'entrer en relation avec des instruments nouveaux de puissance créés par la science, d'apprendre à les connaître eux-mêmes plus ou moins scientifiquement dans leurs intimes ressorts, dans leurs ressources cachées, dans leurs lois secrètes, dans leurs effets visibles et surtout invisibles.

Le grand rénovateur, par cela même le grand émancipateur, c'est le travail mental. La machine prend pour soi le travail musculaire, laisse à l'ouvrier une occupation de plus en plus intellectuelle. La France dispose de plus de six millions de chevaux-vapeur, qui accomplissent la tâche de 140 millions d'hommes ; comme il y a 10 millions d'ouvriers adultes, tout ouvrier français a ainsi sous sa domination une quinzaine d'ou-

1. M. Liesse. *Le Travail*, p. 443.

vriers qu'il fait travailler et dont il est le directeur intelligent.

Sismondi, puis Marx, ont fait la critique des machines et de leur action sur l'ouvrier, qui, selon eux, serait changé lui-même en une simple machine mettant les autres en mouvement. Ils ont jugé sur les premiers effets du « machinisme » et sur la crise momentanée qui en résulta. La machine, selon le socialisme, finit par asservir l'ouvrier; ce qui est mort règle ce qui vit. Voilà encore une généralisation précipitée. Certaines machines, au début, ont pu exiger de leurs aides les moins rétribués un travail tout machinal; en réalité, plus la science perfectionne l'industrie, plus les ouvriers ont besoin d'intelligence et de connaissances, plus ils deviennent *mécaniciens* et non *machines*. Aujourd'hui, on reconnaît que l'ouvrier, loin d'être « une machine devant une autre machine », est de plus en plus obligé de suivre le mécanisme dans sa complexité et dans ses perfectionnements. Par ce nouvel ordre de choses, « son intelligence a été adaptée pour un autre but; elle n'est pas supprimée, tant s'en faut ». Le machinisme moderne exige de l'ouvrier une surveillance qui implique des connaissances générales et une plus grande étendue d'intelligence. L'ouvrier tend à « une spécialisation moins étroite que ne l'était celle de l'ouvrier d'autrefois usant des outils primitifs ». L'avenir exigera, pour l'industrie et l'agriculture, des travailleurs de plus en plus adroits, intelligents, instruits et attentifs. Si le siècle de la vapeur a causé de déplorables maux aux ouvriers entassés dans les usines, le siècle de l'électricité, qui verra la distribution de la force motrice, lumineuse et calorifique dans les plus humbles demeures, pourra rendre le travailleur au foyer : la science aura pansé les blessures qu'elle avait faites.

Une autre loi qui se manifeste dans la société, c'est *l'amélioration progressive, par le travail mental, de la condition sociale des travailleurs manuels*. En effet, par cela même que le travail mental tend à prédominer au sein

même du travail industriel, il apporte avec lui, chez l'ouvrier, « des besoins nouveaux, éléments nécessaires d'une condition plus élevée, plus complexe ». Les besoins d'en haut se propagent peu à peu jusqu'en bas, en vertu de la loi d'imitation merveilleusement décrite par G. Tarde. Loin de suivre le mouvement ascendant de la richesse, cette augmentation des besoins la précède : elle avive chez les parties moins aisées le sentiment de ce qui leur manque encore. Les socialistes allemands, dans un de leurs congrès, ont parfaitement reconnu que, si la classe ouvrière demande sans cesse davantage, ce n'est pas parce que sa condition est de plus en plus misérable (comme l'avait prétendu Marx), mais, au contraire, parce qu'elle l'est de moins en moins.

Le travail mental, qui peu à peu remplace le travail manuel, exige d'ailleurs, en raison même de sa nature, des précautions d'hygiène supérieures : « aliments plus légers, plus assimilables », exercices alternant avec le travail cérébral, durée moins longue que le travail musculaire, l'épuisement étant plus rapide et plus profond. Aussi le travail mental est-il rémunéré, toutes choses égales d'ailleurs, à un prix plus élevé que le travail musculaire. De là cette augmentation des salaires qui s'observe dans les nations industrielles, à mesure même que l'industrie y croît plus vite et s'y montre plus scientifique.

Si les exigences de l'ouvrier grandissent, les patrons deviennent de plus en plus capables de les satisfaire. En effet, le travail mental tend, dans la somme totale du travail, à augmenter le travail *utile* par rapport au travail *perdu*. Cette « efficacité » se traduit par une diminution du temps nécessaire pour produire, à qualité égale, un nombre donné d'objets, par exemple, des tissus de coton, des montres, etc. Et l'efficacité provient de deux causes qui sont précisément sous la dépendance du travail mental. La première est l'habileté de l'ouvrier. Cette habileté varie évidemment avec son intelligence naturelle et avec son intelligence acquise ; en d'autres termes, elle est subordonnée à son travail intellectuel

d'imitation, comme aussi à sa bonne volonté et à son attention, c'est-à-dire à son travail volontaire et moral. Mais, quelque important que soit ici le facteur individuel, il faut remarquer qu'il varie dans des limites très étroites; si bien que, réduits à cette forme du travail, nous resterions dans un état de médiocrité générale. Ce qui joue le rôle capital dans l'économie du temps, c'est un second facteur, l'outillage. Or, ce facteur représente encore le travail intellectuel, mais surtout, comme nous l'avons vu, le travail d'invention, qui capitalise les méthodes et assure le triomphe progressif de la science sur la nature. Les perfectionnements de l'outillage dépendent de deux facteurs : l'idée et le capital.

En résumé, la loi historique qui veut que la science dans les sociétés humaines devienne de plus en plus dominante, efficace et créatrice, nous fournit une nouvelle réfutation du matérialisme économique. Le progrès est menacé par un système qui n'attribue ni à l'effort intellectuel et moral, ni à l'inspiration du génie la part prépondérante. Au rôle de Marthe il sacrifie celui de Marie, comme inutile et « improductif »; mais nous avons vu que, sans le contemplateur et le chercheur, sans l'homme à idées, quel qu'il soit, le travailleur manuel serait bientôt réduit à l'impuissance : la pensée est supérieure à tous les outils. Si l'on déclare à bon droit ridicule le mandarin de Chine qui laisse démesurément pousser ses ongles et les retourne ensuite savamment en spirale pour montrer qu'il n'a jamais accompli un travail manuel, il est non moins ridicule de traiter d'oisif l'homme qui ne s'est servi de ses doigts que pour tenir une plume et n'a travaillé que de son cerveau. Il ne faut pas que les nouvelles démocraties, à l'inverse des anciennes, exaltent le travail manuel aux dépens du travail intellectuel, ni qu'elles prétendent soumettre ce dernier aux règlements du premier. Ce qui est vrai, nous l'avons vu, c'est que tout travail doit devenir libéral, puisqu'il devient de

1. V. Novicow, *Gaspillages des sociétés modernes*, Paris, Alcan.

plus en plus intellectuel. En fait, nous l'avons reconnu encore, tous les facteurs de la production économique s'intellectualisent progressivement : invention, travail, capitalisation : de même pour ceux de la distribution : échange et contrat, commerce, finances, crédit, etc. ; de même pour ceux de la consommation, qui, au lieu de rester improductive, tendra à être de plus en plus reproductrice de valeurs intellectuelles et morales.

Sur les ruines du matérialisme historique doit s'élever l'idéalisme historique, pour lequel les forces qui mènent le monde sont, non plus simplement les besoins matériels, mais encore et surtout les idées ou les sentiments supérieurs, nés des idées. Le caractère des idées-forces c'est d'échapper aux lois des sociétés humaines pour ne relever que des lois de la logique éternelle. Les idées ne sont pas régies par le « déterminisme économique » dont parle Marx. Elles obéissent, comme nous l'avons rappelé plus haut, à un déterminisme tout intérieur, qui se confond avec ce qu'on nomme spontanéité et qui ne peut produire ses effets que dans et par la plus complète liberté. Toute idée, d'ailleurs, n'est pas toujours immédiatement comprise et reconnue, sa valeur n'éclate pas aux yeux, ni même aux esprits. Méconnue, quelle autre ressource a-t-elle que la liberté? Œuvre d'un libre élan vers le vrai, elle attend que les libres esprits la comprennent.

Sans doute il existe une loi de socialisation progressive et *spontanée* du travail mental, que nous avons mise en évidence; mais nous n'avons vu cette loi porter que sur deux choses : 1° les instruments, qui sont les méthodes, les principes et les grandes applications déjà connues; 2° les résultats, qui tombent immédiatement dans le domaine social et deviennent la commune propriété de tous les hommes. Le travail lui-même, l'inspiration qui le soutient, l'invention d'où il procède ou à laquelle il aboutit conservent le sceau de la personnalité. Ils constituent la propriété typique, celle qui sort toute armée du cerveau du penseur ou de l'artiste. Dans le communisme, auquel trop de socialistes se croient

obligés de tendre, le progrès scientifique, philosophique, esthétique, industriel, dépendrait ou d'examens, c'est-à-dire d'un vaste mandarinat de fonctionnaires; ou d'élections, c'est-à-dire d'une vaste concurrence industrielle, scientifique et artistique. Ces deux moyens ne valent ni la liberté individuelle, ni l'association libre, qui ont pour elles l'avenir. L'association, dit Platon, fait de l'impuissance de chacun la puissance de tous. Tocqueville a eu raison de dire que la grande science du *xx<sup>e</sup>* siècle serait la science de l'association; mais l'association est elle-même, comme nous l'avons montré, le résultat d'un travail mental et moral. *Vouloir* s'associer et *savoir* s'associer, ce n'est pas chose donnée au premier venu; ce n'est pas non plus un bien passif et tout fait qui vous tombe des nues, ou qu'on puisse réaliser par une révolution et par un décret du gouvernement; c'est le résultat d'une lente série d'efforts personnels et collectifs, provoqués par des sympathies, réglés par des idées, aboutissant à des « synergies ». L'association est le triomphe des libres volontés et des intelligences. De plus, à la lutte matérielle pour la vie, l'association substitue l'accord pour la vie, et tout le mouvement de l'histoire, loin d'être une simple « guerre de classes », est un concours des esprits ayant pour but cette paix humaine qui sera le dernier effet du travail mental et moral.

---



## CHAPITRE II

### LA JUSTICE DANS LA PRODUCTION SELON LE COLLECTIVISME

#### I

##### LA JUSTICE DANS LE CONTRAT DE TRAVAIL

Il importe au sociologue de savoir comment les collectivistes se représentent la justice dans les rapports économiques et par quels moyens ils se proposent de la faire triompher. Commençons par la production. Les collectivistes, ayant pour objectif de remettre à l'administration commune les instruments de travail et la distribution des travaux, sont amenés à condamner le contrat de travail comme injuste par essence, comme aboutissant à la servitude fatale et à la spoliation des travailleurs. Pour cela, ils s'efforcent de démontrer que, dans le contrat de travail, il ne peut y avoir un échange libre de services ou de produits, mais un traité tendant à l'établissement d'une domination sur l'ouvrier, analogue à celle du maître sur l'esclave. Dans l'antiquité, l'esclave était une « force de travail » qu'on utilisait et exploitait à son gré, comme on utilise et exploite la force d'une chute d'eau, d'un moulin à vent, d'une bête de somme. Aujourd'hui, disent les collectivistes, l'ouvrier est obligé de vendre sa force ; or, celle-ci n'est pas une vraie marchandise, puisqu'elle ne fait qu'un avec la personne même. C'est donc, en définitive, la personne qui se vend, d'une manière plus ou moins partielle, et c'est la personne que le patron exploite. En d'autres termes, c'est la vie même de l'ouvrier qu'il achète à vil prix par un contrat qui n'est libre

qu'en apparence. En outre, le patron exploitant la *force* de l'ouvrier pour toute la journée, l'ouvrier travaille plus qu'il ne gagne : de là la théorie du surtravail. Par cela même, il y a un surplus de gain pour le patron ; de là la théorie de la *plus-value*. Le résultat final est que le contrat de travail est un vol légalement organisé.

On voit le lien qui unit les idées dans cette théorie fondamentale du collectivisme. Il importe de la soumettre à l'examen, pour savoir si tout contrat de travail renferme en effet un vice originel, une iniquité d'essence et non d'accident, inhérente à l'usage même et non à l'abus.

Nous serons obligés de suivre, en première édition, la dialectique subtile et captieuse de Marx, où les idées abstraites et générales, sous couleur de méthode « scientifique », sont combinées par une méthode tout « idéologique » et présentées comme une démonstration du collectivisme. Si la discussion de ces idées est ardue et obscure, il faudra s'en prendre à Marx et à sa façon germanique de faire passer l'obscurité pour de la profondeur.

I. D'abord, qu'est-ce que cette « force de travail » dont Marx fait le principe de son argumentation ? Est-ce seulement la force physique, ou n'est-ce pas aussi la force intellectuelle et même morale ? N'est-ce pas, en d'autres termes, tout le réservoir de volonté et d'intelligence, au point de vue psychologique, tout le réservoir de santé et de vigueur musculaire, au point de vue physiologique, qui constitue la force de travail ? En ce cas, nous devons nous demander si c'est bien sa force de travail, comme telle, que l'ouvrier vend au patron par contrat de louage ? N'est-ce pas plutôt, comme le croyait Ricardo, la mise en action de cette force, c'est-à-dire le *travail* même, ou mieux encore, comme l'admettent aujourd'hui les économistes avec Bøhm-Bawerk, le *produit* de ce travail ? Car, disent les économistes, c'est le produit, non la force de travail, ni le travail, que le patron veut *rendre* ; c'est aussi, au fond, le pro-

duit qu'il *achète* par anticipation. Un ouvrier eût-il travaillé toute la journée, s'il n'a rien fait d'utilisable, il n'y a pas de produit ; ni le travail ni la force de travail n'y peuvent suppléer aux yeux du patron. En réalité, il y a dans le contrat de travail échange d'une richesse actuelle possédée par le patron contre un produit futur promis par l'ouvrier et circulation de la première réclame à la seconde. Telle est la véritable *essence* du contrat, quelles qu'en puissent être les déviations.

Les collectivistes insistent. — Dans le travail, disent-ils, le produit de la force employée tient sans doute de la marchandise, mais la force même de travail est aussi engagée et, avec elle, la personne du travailleur : qu'on ne peut, sans injustice, ravalier au rang de marchandise. Un commerçant vous vend un habit ; la personne du vendeur est ici absolument distincte de l'objet vendu : celui-ci, en conséquence, reste une simple denrée, objet d'offre et de demande sur le marché. Mais, si un ouvrier vous vend son travail pour l'exploitation d'une mine ou d'une usine, le vendeur et ce qu'il vend ne sont plus absolument séparés ; l'ouvrier vous livre quelque chose de lui-même, une partie de sa force, qu'il use et compromet à votre service.

En ces arguments scolastiques se glissent, à côté d'importantes vérités, des exagérations au profit de la classe ouvrière. Remarquons d'abord que notre personne est toujours plus ou moins engagée dans tout travail, principalement dans le travail intellectuel. Même dans le labeur le plus matériel, nous sommes obligés de dépenser et notre énergie volontaire, et notre énergie intellectuelle, et notre énergie musculaire ou nerveuse. Cette dépense de forces, qui est un exercice, peut aboutir finalement, *si elle est bien réglée*, à un accroissement de forces. On ne saurait donc dire, avec Marx, que tout travail, quel qu'il soit, constitue un abandon et une perte d'une portion de notre vie. Tout dépend du rapport entre la dépense des forces et la réparation des forces. De plus, il est excessif de prétendre que, de nos jours, le travailleur engage et aliène sa personnalité. Il engage

tant d'heures d'un travail déterminé, manifesté par un *produit* déterminé. Ou encore, s'il ne s'agit pas d'un louage à la *journée*, il engage une *tâche* déterminée et matériellement appréciable : il engage, en dernière analyse, un *produit* qui, de futur, doit devenir actuel. Il vend d'avance sa part de copropriété sur ce produit qu'il aura contribué à créer, mais qu'il ne se charge ni de garder, ni de vendre, ni de renouveler. En tout cela, rien d'inique par essence.

Pour prouver que l'ouvrier vend bien, non le produit de son travail, mais sa *force* vitale et ses facultés, les marxistes disent : — On ne peut vendre un produit qui n'existe pas ni un travail qui n'existe pas encore<sup>1</sup>. — C'est comme si on disait : le directeur de l'Opéra n'achète pas le travail de ses violonistes, car il passe contrat avec eux avant qu'ils aient, par exemple, exécuté le prélude de *Lohengrin* ; c'est donc leur force vitale qu'il achète. — Nous répondrons qu'un violoniste aurait beau s'appeler Paganini ou Vieuxtemps, c'est son exécution effective qu'on achète d'avance, non ses simples facultés potentielles. On tient sans doute compte de celles-ci, mais seulement en tant qu'elles promettent une exécution musicale de premier ordre. C'est cette exécution que l'Opéra vend au public et paie à ses musiciens. — Non, répond-t-on ; « ce que paie, sous forme de salaire, le possesseur des moyens de travail, l'acheteur de la force de travail, ce ne peut être et ce n'est pas le prix du travail fourni, c'est le prix de la force utilisée ». — Ce raisonnement ontologique pourrait s'appliquer au marchand qui achète sur pied une récolte ; cette récolte n'étant point immédiatement livrable, ce n'est pas elle qu'il a achetée, mais la force de travail du cultivateur. Que deviendra le *crédit* dans les affaires humaines, si l'on soutient que celui qui commande une chaussure à son pied n'achète pas la chaussure, celle-ci n'étant pas encore prête, mais bien le cordonnier lui-même, ou du moins sa force de travail ?

1. G. Deville, *Principes socialistes*, p. 48.

Les collectivistes, pour défendre leur système par de nouvelles arguties, établissent une opposition absolue entre la marchandise et le travail. Ils prétendent que, dans un objet de simple *échange*, il n'y a plus rien de la personne humaine, tandis qu'elle est présente au produit du travail. Le paysan qui a fait pousser le blé, disent-ils, y a mis ses sueurs ; le marchand qui le vend n'y met plus rien ; avec l'objet qu'il livre, le commerçant ne livre à aucun degré sa force de travail. — En êtes-vous sûr ? Voici un marchand de comestibles qui s'est levé de grand matin pour aller quérir des denrées au marché et les revendre dans sa boutique. Hier, il s'est couché tard, après avoir veillé pour faire ses comptes. Il passe la journée à se déranger sans cesse, souvent pour le plus maigre bénéfice. N'a-t-il en rien dépensé sa force et n'a-t-il en rien épargné la vôtre ? L'objet qu'il vous vend, poisson ou légume, tout rendu en tel endroit, à votre disposition, ne contient-il pas, malgré les apparences, une portion de son travail, quoique la forme de cet objet n'ait pas changé ? Il est injuste, croyons-nous, de persuader aux ouvriers manuels par une argumentation qui leur semble d'autant plus victorieuse qu'ils n'y comprennent rien, qu'eux seuls sacrifient leur énergie, dévorent leur existence au service des autres. Nous avons vu que les travailleurs intellectuels, les entrepreneurs et directeurs s'usent encore plus, surtout les inventeurs, les savants, les penseurs. Le livre où vous avez mis le meilleur de vos idées contient bien plus de vie dépensée que la toile du tisserand où celle même qu'Arachné tire de sa propre substance.

II. Grâce à tout ce que contient d'ambigu cette expression métaphysique : « *force de travail* », les marxistes ont pu soutenir une nouvelle et importante proposition qui est le second fondement du collectivisme. Selon eux, comme nous l'avons déjà dit, le patron qui paie la force de travail pour une journée fait *toujours* travailler l'ouvrier *au delà* du temps nécessaire pour produire un travail effectif *équivalent au salaire reçu*. Après avoir rétri-

bué l'œuvre ou le travail en acte, le patron exploite donc encore à son profit le « travail en puissance ». Ces prémisses métaphysiques aboutissent au fameux « *surtravail* », qui lui-même, dans la pratique, a pour synonyme « *travail volé* ».

Selon nous, la théorie du surtravail n'est que la traduction en termes exagérés, abstraits et trop généraux, d'un fait d'expérience qui est profondément regrettable : dans la plupart des cas, les ouvriers travaillent trop et sont trop peu payés. Mais pourquoi ? C'est parce qu'ils sont trop nombreux et se font concurrence les uns aux autres, parce que les industriels et marchands se font aussi concurrence pour produire et vendre le meilleur marché, ce qui entraîne souvent chez eux, tout comme chez les ouvriers, un surtravail et un surmenage. En conclure que tous les contrats de travail sont injustes par essence, non en raison des circonstances actuelles, ajouter que tous les propriétaires sont des voleurs et qu'il faut abolir la propriété privée, c'est aller vite en besogne. La « science » ne va pas aussi vite.

En vertu du système idéologique édifié sur la « force de travail », sur son exploitation et sa spoliation, Marx aboutit à soutenir que le contrat de salaire est une simple transformation, un substitut du servage et même de l'esclavage. Pour le sociologue qui se place au point de vue de l'évolution et non de la dialectique, le salariat est, au contraire, la *négation* du servage et de l'esclavage ; il est en lui-même et dans sa vérité, sinon dans ses abus trop fréquents, la reconnaissance d'une double liberté : liberté de l'employeur et liberté de l'employé, tous les deux supposés maîtres de leur personne, de leurs facultés et de leur usage, tous les deux s'associant pour une œuvre déterminée. Sans doute c'est là une supposition qui n'est pas toujours réalisée en fait. De nos jours, chez le salarié, la liberté positive reste encore incomplète, insuffisante, plus virtuelle que réelle ; pour ne pas mourir de faim, l'ouvrier peut être obligé de travailler à n'importe quel prix et de travailler beaucoup trop. Mais cette insuffisance de liberté, qui subsiste à notre

époque dans la transformation même de la condition ouvrière, ne saurait être représentée comme une vraie persistance du servage ou de l'esclavage. Ce n'est qu'une infériorité due aux circonstances et au milieu ; ce n'est plus une servitude due à la volonté des hommes, comme celle qui résultait de ce que le vainqueur, au lieu de tuer le vaincu, en faisait son esclave. Ne sommes-nous pas tous esclaves des circonstances, du milieu naturel et du milieu social ? Toute la philosophie marxiste de l'histoire est une construction idéale à la façon de Hegel, où l'on érige en « *moments* dialectiques » des faits sociaux complexes, explicables par des causes complexes, nullement soumis à la « dichotomie » ou à la trichotomie des thèses hégéliennes. N'y a-t-il pas eu des sociétés où l'on trouvait en même temps les trois termes du « *processus* » : esclaves, serfs et salariés ? A Rome, à Athènes, voit-on le servage s'interposer comme moyen terme entre l'esclavage et le salariat ? Nullement ; il y a d'un côté des esclaves non affranchis, de l'autre des esclaves affranchis, qui deviennent du coup salariés sans passer par le servage. Au moyen âge, les conquérants étant très peu nombreux et les pays conquis très vastes, on imagina un système intermédiaire entre l'esclavage, impossible sur une aussi vaste échelle, et le salariat, qui eût laissé les cultivateurs entièrement libres. Dans tous ces cas, nous constatons des résultantes sociales, qui s'expliquent par une combinaison *empirique* de causes, non par une prétendue *loi rationnelle* du mouvement historique, telle que l'imagine le disciple de Hegel.

Pour montrer l'état d'esclavage où seraient encore nos ouvriers, les collectivistes se plaignent de ce que le travailleur n'est pas encore vraiment libre de fixer son salaire : le salaire est établi d'avance, ou à peu près, par le nombre de ses pareils qui demandent de l'ouvrage. — Sans doute ; mais le marchand, lui aussi, trouve les prix à peu près fixés d'avance par le nombre de ses concurrents, par les demandes des ouvriers, par la coutume et l'usage, etc. De même, le patron trouve le salaire de l'ouvrier fixé en moyenne, indépendamment de sa

volonté. Ouvrier et patron n'ont à leur disposition qu'une certaine marge de variabilité : l'arbitraire n'a ici qu'un faible champ d'action ; tout se tient si bien que le patron qui dépasserait un certain taux de salaire serait ruiné. De même, que la récolte de vin soit trop abondante, le marchand sera forcé d'abaisser les prix, de vendre à perte. Demandez aux vigneronns du midi ce qu'ils en pensent. Si, au contraire, le vin est exceptionnellement rare, c'est le consommateur, à son tour, qui sera forcé d'acheter trop cher. Le chef d'industrie, qui a engagé ses capitaux dans une usine, a non seulement sa famille à soutenir, mais des ouvriers et des fournisseurs, dont il ne peut se passer et qui ne peuvent guère se passer de lui ; autour de sa destinée gravite parfois toute la population d'une ville. Il est exposé, dans les moments de crise, — par exemple quand le combustible devient très cher, — à subir toutes sortes de nécessités. Celles-ci, assurément, sont bien moins impérieuses que celles qui pèsent sur la main d'œuvre. Le patron, ne risque que de se ruiner et de redescendre à la même condition que l'ouvrier. Celui-ci risque de mourir de faim. L'un dit : « Être ou n'être pas dans l'aisance, voilà la question » ; l'autre dit : « Être ou ne pas être ! » Cette différence essentielle n'empêche pas la soumission à la nécessité d'être une loi commune à tous. A vrai dire, qui échappe aux nécessités de toutes sortes ? Qui peut se dire parfaitement libre ? Dans tout contrat, quel qu'il soit, et non pas seulement dans le contrat de travail, il y a le plus souvent une partie qui subit des fatalités, quand ce ne sont pas les deux parties à la fois. On ne peut donc raisonner que sur des moyennes et il faut se contenter de conclure : — En général, l'ouvrier n'a qu'une liberté trop diminuée en face du patron, qui lui-même, n'a pas sa liberté entière.

Il résulte de là qu'on doit améliorer sans cesse les conditions du milieu social ; mais cette amélioration ne peut être révolutionnaire, précisément parce que tout se tient dans l'ordre social et que nous sommes tous solidaires, donc *liés* et, en partie, *dépendants*. Espère-t-on

qu'on aurait une liberté plus grande dans une société collectiviste? C'est alors, au contraire, que tout serait *fieri* en dehors de la volonté des individus, non seulement les salaires, mais les tâches, les produits et même la consommation des produits. C'est alors que le travailleur, intellectuel ou manuel, trouverait toutes choses établies indépendamment de son vouloir par l'autorité distributrice. — On répond qu'il ferait partie de ceux qui, par leurs votes, établiraient cette autorité. — Sans doute, mais combien pourra peser son vote? De plus il aura à voter sur une chose qui, en définitive, ne relève pas des volontés individuelles, mais dépend du jeu des rouages sociaux : le rapport des travaux à la population et à ses besoins. Ce rapport est le fond de l'offre et de la demande : il subsistera, sous quelque déguisement que ce soit, dans la société collectiviste. Milon aura beau offrir sa force musculaire ou Marx son talent d'argumentateur, si la collectivité n'en a pas besoin pour l'instant ou ne croit pas en avoir besoin, ils seront obligés de se croiser les bras ou de tenir leur langue en repos. Ce n'est pas le régime capitaliste, si abusif soit-il, qui a inventé les lois de la population et de la concurrence entre producteurs trop nombreux, ouvriers ou patrons ; ce n'est pas le collectivisme qui abolira ces lois. En vérité, les socialistes croient trop qu'étendre la difficulté à un plus grand nombre d'hommes, c'est la résoudre.

III. Est-ce à dire qu'il n'y ait rien à retenir des plaintes élevées par les socialistes au sujet du contrat de travail tel qu'il existe aujourd'hui? — Tant s'en faut. Mais leur tort est d'avoir confondu les abus passés et présents du régime contractuel avec l'essence même de ce régime et avec son avenir. Il faut remettre au point leur argumentation, en remplaçant leurs syllogismes abstraits par les faits d'expérience. Or, ce que l'expérience nous apprend, et ce que les socialistes ont l'honneur d'avoir, pour leur part, mis en lumière, c'est que, sous le rapport moral et juridique, il existe une différence essentielle entre les propriétaires et ceux des travailleurs

d'esprit ou de corps *qui ne possèdent aucune épargne*, c'est-à-dire les *prolétaires* manuels ou intellectuels. L'homme qui possède déjà des valeurs ou produits quelconques peut attendre ; le prolétaire qui n'a rien, au contraire, ne peut pas attendre : il est donc obligé de vendre sans relâche, à bas prix, les produits futurs de son travail intellectuel ou physique. Le propriétaire d'objets utiles peut diriger pour sa part le marché en y portant ou en n'y portant pas ses marchandises, en réglant l'offre libre et intermittente sur la demande intermittente et libre, etc. Au contraire, l'offre du travail et de ses produits, de la part du misérable, est forcée et perpétuelle ; il porte au marché non un produit tout fait, mais des productions virtuelles qu'il est obligé de réaliser pour vivre. Il en résulte que l'*égalité* réelle des libertés n'existe plus entre le vendeur et l'acheteur ; le prolétaire doit subir en grande partie les conditions qu'on lui fait ; il ne détermine que pour une faible part les conditions du marché. Le seul côté par où il influe sur ce marché (mais d'une influence indirecte et impersonnelle), c'est par le nombre de ses pareils. Que ce nombre diminue, voilà son travail qui augmente de prix ; que ce nombre croisse, c'est la dépréciation de son propre travail. Or, ce sont là des circonstances indépendantes de sa volonté libre. Il en résulte une manifeste infériorité de situation chez le prolétaire intellectuel ou manuel.

De plus, quand il s'agit de simples marchandises, — vêtements, maisons ou titres de rente, — la maladie, les infirmités, la faiblesse due à l'âge, la mort même du vendeur n'exercent aucune influence ni sur la vente de ces marchandises, ni sur les frais de conservation, dont le vendeur ou ses héritiers peuvent s'indemniser ; au contraire, comme l'a dit un jurisconsulte, lorsqu'il s'agit de prolétaires, « tout accident dans la vie personnelle du vendeur de travail produit une interruption ou une suspension complète de sa vente<sup>1</sup>. » Bien plus, c'est l'existence même de sa famille qui est compromise. Il est donc

1. M. Lugo Brentano.

certain que tous ces éléments de la réalité altèrent la véritable essence du contrat de travail qui devrait être avant tout, un contrat de société entre l'employeur et le travailleur<sup>1</sup>. Aussi les économistes et sociologues ont-ils eu raison de représenter le capital et le travail comme des coopérateurs. C'est ce rapport qui, dans la pratique, s'est altéré au point de devenir parfois une autorité du patron sur la personne du prolétaire ; c'est aussi ce rapport que l'intervention de la loi doit, autant qu'il est possible, rétablir au nom de la justice réparative. Point n'est besoin d'être collectiviste pour reconnaître que l'ouvrier ne doit pas être un instrument mécanique de production, ni, comme il l'est trop souvent lorsqu'il ne se défend pas par les syndicats, un organe de production, une *main-d'œuvre*, une utilité : il doit être un associé. Le mal actuel vient, non pas de ce que la propriété existe, mais de ce qu'elle n'existe pas encore pour tous, de ce qu'il subsiste des prolétaires à côté des propriétaires. Dans le régime actuel, l'intérêt personnel de l'entrepreneur le porte à tirer profit de ses semblables considérés comme moyens utiles ; la moralité de l'entrepreneur, au contraire, lui commande de considérer ses semblables comme des fins. De là maint conflit où la loi est obligée d'intervenir en vue de la justice. Cette intervention n'est pas du socialisme. Les socialistes ont eu le mérite de la réclamer, mais ils l'ont fait, en définitive, au nom du droit commun, non de leur système. Dans une société socialiste, des conflits moraux du même genre subsisteraient ; il y serait toujours possible de réduire les individus au rôle de moyens. On peut même se demander s'ils seraient jamais autre chose dans une société collectiviste et surtout communiste. Le remède serait alors pire que le mal : le « contrat de travail » serait remplacé par le « travail forcé » sous l'autorité absolue de la communauté. Personne ne possédant presque plus rien en propre, nous serions tous esclaves.

La vraie réforme du contrat de travail, ne consiste

1. Voir sur ce point G. Richard, *Le Socialisme et la Science sociale*.

pas dans sa suppression ; elle consiste dans une égalisation graduelle des libertés entre les contractants, soit par la diffusion progressive de la propriété, soit par la protection de la loi en faveur de ceux qui n'ont pas encore bénéficié de cette diffusion. Elle consiste aussi dans une bonne organisation du contrat collectif du travail, qui oppose à la puissance du capital la puissance du nombre et de l'association. Ainsi se rétablira peu à peu la balance ; ainsi les prolétaires disparaîtront et il ne restera plus que des propriétaires ou co-propriétaires.

## II

### LA JUSTICE DANS LA DURÉE DU TRAVAIL

I. Au point de vue de la justice dans la production, les socialistes ont eu raison de soulever le problème des heures de travail et celui du surtravail ; mais c'est encore là une question de droit commun, qui n'implique pas le renversement de l'ordre actuel. Dans cette question, les économistes avaient eu le tort de ne considérer que l'utilité : ils ne s'occupaient guère que de savoir si le raccourcissement de la journée aurait un bon ou un mauvais effet sur la production brute. Aux yeux du moraliste et du sociologue, la vraie question est de savoir si huit heures ne sont pas assez pour la santé physique et intellectuelle du travailleur, qui n'est pas chose indifférente à la société ni même à l'État. Plus s'étendent les besoins sociaux, plus il est juste et nécessaire d'économiser les forces de ceux qui sont chargés de les satisfaire. C'est une vérité qui finit par être comprise et qui amènera l'amélioration progressive des conditions du travail. M. Mosso a montré comment, sous l'influence du surtravail et de l'épuisement, s'est produite la dégénérescence de la race en certaines régions d'Italie. Dans la province de Cattanisetta, par exemple, pendant les quatre années de 1881 à 1884, sur 3.762 ouvriers qui se sont présentés au recrutement, 203 seulement furent déclarés aptes

pour le service militaire. C'est que la Sicile est un pays arriéré sous le rapport industriel, sans outillage mécanique, sans progrès scientifique.

M. Nitti remarque avec raison que, dans les derniers temps, on a beaucoup exagéré l'influence des causes extérieures à l'ouvrier, par exemple de la salubrité des locaux où il travaille ; en revanche, on a très peu compris l'importance du pouvoir intérieur de résistance chez ceux qui travaillent. Les inspecteurs d'ateliers ont observé que, là où le travail est trop prolongé et dégénère en fatigue, la salubrité même des locaux ne garantit pas l'ouvrier contre l'épuisement.

Quand le labeur journalier est à la fois intense et prolongé, l'organisme n'a pas le temps de se délivrer des déchets toxiques, dont les effets s'additionnent de jour en jour, dépriment l'organisme entier, le préparent à toutes les maladies. Le Dr Calmette, de Lille, a établi que le surmenage était une des causes les plus actives de la tuberculose. Le mal se répercute non seulement sur ceux qui travaillent, mais sur leur descendance et menace la vitalité de la race même.

Si l'on envisage, au point de vue de l'éducation, les effets d'un labeur excessif, souvent pénible, on arrive aux mêmes conclusions. Quelles sont les raisons principales pour lesquelles l'ouvrier se rend au cabaret ? C'est qu'il ne sait quoi faire entre la sortie de l'usine et le souper qui clôture sa journée. La femme et la jeune fille sont souvent elles-mêmes loin du foyer entre les murs d'une usine. A la maison, leur présence assurerait la propreté qui « séduit et retient », l'ordre, l'économie, la bonne tenue et la moralité des enfants. L'éducation de la jeune fille est compromise si elle doit quitter la maison à 5 heures 1/2 du matin, pour rentrer chez elle à 7 ou 8 heures du soir. Quelle mère de famille fera-t-elle ? En fin de compte, c'est l'enfant, c'est-à-dire l'avenir, c'est la génération entière qui sera la victime expiatoire.

De la réduction de la journée sortiraient des avantages moraux, que des patrons n'ont pas craint de mettre en

lumière. Tels sont le chef de l'Usine des Produits Chimiques d'Engis, le directeur des Hauts Fourneaux de West Cumberland, le gérant des Usines à gaz et électricité de Königsberg. Partout, selon eux, on remarque une moralité plus haute, l'ivrognerie réduite, l'abaissement de la morbidité, un désir plus général de s'instruire. Selon M. de Rousiers, c'est un phénomène constant, qu'à chaque réduction de la durée du travail correspond un développement de la mentalité ouvrière, un plus grand désir d'instruction et d'éducation et — comme conséquence directe — « une germination splendide d'écoles et de bibliothèques ».

Il faut aussi envisager le point de vue économique. Un ouvrier vigoureux a l'oreille plus attentive, le coup d'œil plus vif, le geste plus décisif. Grâce à la courte journée, il serait possible, a-t-on dit, d'obtenir « une élite de professionnels spécialistes, physiquement, intellectuellement et techniquement supérieurs, en état de résister victorieusement à la concurrence des autres pays ».

Le travail intellectuel de l'ouvrier prend une importance croissante et devient même une garantie indispensable de salut pour l'ouvrier des manufactures, mais à la condition que la journée ne soit pas trop longue. Selon le rapport de l'Institut impérial allemand des assurances « le nombre des accidents croît de façon extraordinairement rapide à mesure que se développent, d'une manière intensive, la fatigue et l'affaiblissement de l'ouvrier ». D'après la statistique officielle allemande, tandis que, de huit à dix heures, les accidents sont au nombre de 1.650, de 10 à 12 ils atteignent presque le double, 3.188. L'après-midi, c'est de 5 à 6 heures que le maximum est atteint. Chez les peuples où les ouvriers sont astreints à des journées de travail épuisantes, les accidents du travail sont plus fréquents que chez les autres.

Par cela même que l'excès de travail musculaire diminue le pouvoir d'attention, il diminue aussi la possibilité du travail intellectuel ; comme la part de ce dernier deviendra de plus en plus nécessaire, il est inévi-

table que, dans l'intérêt de tous, le travail manuel aille en diminuant de durée et d'intensité, de manière à laisser aux ouvriers des heures de repos ou d'occupation intellectuelle. La justice et l'intérêt bien entendu le commandent également.

Dès aujourd'hui, la durée des heures de travail va diminuant avec le progrès même de l'industrie, si bien que la journée de huit heures, peut-être moins, tend à s'établir d'elle-même, dans l'intérêt commun des entrepreneurs et des travailleurs. Sans doute, c'est pousser trop loin l'optimisme que d'accepter l'adage de l'*American Federation of Labour* :

Que vous travailliez à la tâche ou à la journée,  
En diminuant les heures de travail vous augmenterez le salaire.

Mais, s'il ne faut pas se bercer d'utopies paresseuses, il faut aussi reconnaître que le travail, dans certaines circonstances, peut gagner en intensité une partie de ce qu'il perd en durée ; et c'est une nouvelle preuve de ce qu'il y a d'inadmissible dans le système de Marx, qui ne considère que le *temps*. Les nations soumises à de trop longues journées de travail finissent par produire moins. Un des plus intelligents inspecteurs du travail de la Suisse disait à M. Nitti : « L'Allemagne et la France, selon toute apparence, ne réduiront pas la journée de travail ; en Autriche se détermine une vive agitation contre la limitation légale de la journée de travail ; dans les circonstances présentes, cette agitation aboutira probablement à une victoire ; enfin l'Italie conserve le travail de nuit. Dans tous ces pays, les ouvriers deviendront de plus en plus incapables d'efforts productifs, tandis que les ouvriers suisses se fortifieront et battront leurs rivaux. » En fait, c'est en Angleterre et surtout aux Etats-Unis que la journée de travail est la moins longue et que le travail est le plus intense. En France, depuis plusieurs années, l'opinion impose à l'État le devoir de se montrer « patron-modèle » et de donner le bon exemple à l'industrie privée. Non seulement l'État assure aux ouvriers qu'il emploie dans ses

ateliers des pensions de retraite, un salaire assez souvent supérieur à ceux de l'industrie privée, mais il s'efforce également de limiter la durée du travail quotidien. Dans les usines qui dépendent du ministère de la Marine, dans les établissements qui relèvent du ministère de la Guerre, dans ceux qui ressortissent au ministère des Postes, dans les ateliers de la Monnaie, la journée de travail a été diminuée et ramenée à huit ou neuf heures. Déjà, dans l'industrielle Angleterre, les observations avaient montré que la production n'est guère ralentie par la réduction du nombre des heures de travail et qu'elle est dans ce cas de qualité supérieure. Chez nous, une enquête a été poursuivie à cet égard par les administrations publiques dans les établissements où elles ont introduit la réforme. Si l'on fait abstraction de quelques cas particuliers, des hésitations ou erreurs qui accompagnent fatalement tout régime nouveau, on peut tenir pour démontré que l'Etat n'a guère souffert, au point de vue financier, de la réduction dans ses ateliers des heures de travail, et que, au point de vue moral et social, les ouvriers qu'il emploie, obtenant plus de loisirs sans voir fléchir leur salaire, en tireront grand avantage<sup>1</sup>.

L'Etat interviendra également dans la question de la durée du travail dès que cette intervention sera reconnue possible. Les heures de repos augmentant, l'instruction intellectuelle et les délassements artistiques deviendront accessibles à tous. En répandant l'éducation par la morale et par l'art, l'instruction par la science, l'avenir mettra à la portée des plus modestes travailleurs un nombre toujours croissant de jouissances désintéressées. Les moralistes peuvent s'entendre sur tous ces points avec les réformateurs sociaux, mais il n'en résulte nullement que les réformateurs doivent se faire révolutionnaires, ni que les sociétés progressives doivent aboutir au collectivisme.

<sup>1</sup> OFFICE FRANÇAIS DU TRAVAIL. — *Notes sur la journée de huit heures dans les établissements industriels de l'Etat*. Paris, 1 broch., Imprimerie Nationale, 1906.

## III

## LA JUSTICE DANS LA POSSESSION DES INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Dans la société actuelle, disent les collectivistes, par l'inévitable progrès de la grande industrie, beaucoup d'instruments de travail sont devenus, sinon en droit, du moins en fait, le monopole du capital ; la dépendance forcée qui en résulte pour les ouvriers est une des causes de la misère sous toutes ses formes. De là les collectivistes concluent que l'affranchissement du travail exige « la transmission des instruments de travail à la société tout entière ».

C'est parler comme si, au service des ouvriers qui ne possèdent pas de capitaux quelconques, il y avait une personne vivante, infaillible et divine, toute prête à réaliser la justice par le seul fait qu'elle accaparerait les instruments de travail : la société. Quoi de plus vague, d'ailleurs, que les mots : *instruments de travail* ? La langue française est un instrument de travail : sans elle, pourrait-on demander et obtenir un travail ou une rémunération ? Les connaissances acquises à l'école sont des instruments de travail. La moralité est un instrument de travail, et le meilleur de tous. Les outils personnels de l'ouvrier sont des instruments dont il n'est ni l'inventeur, ni le fabricant ; sans compter que ces instruments renferment des matières premières dont l'ouvrier n'est pas le créateur. De quels instruments de travail parlent donc les collectivistes ? La terre et les capitaux. Mais où est la terre toute nue et toute vierge, sur laquelle le travail humain n'ait déposé aucune trace et qui soit le domaine de la société seule, de cette personne auguste et abstraite, qui elle-même n'a pas créé la terre ? Quant aux capitaux, est-ce la société qui les a produits sans que des individus s'en soient mêlés, sans que des personnes particulières y aient travaillé ? Où donc, encore une fois, va-t-on trouver ce

domaine uniquement social qu'on pourrait partager entre tous ou laisser indivis entre tous, sans léser les droits d'aucun travailleur intellectuel ou manuel ?

Les collectivistes déclarent « domaine social » la grande industrie des machines, ces modernes instruments de travail. Examinons jusqu'à quel point ils ont raison dans leur critique du machinisme. Beaucoup plus coûteuses que le simple outil d'autrefois, les machines exigent, pour leur construction et leur achat, pour leur renouvellement de plus en plus rapide avec les progrès de la science, des capitaux considérables. Qu'en est-il résulté ? Qu'un certain nombre de capitalistes ont seuls pu construire et utiliser des machines. Les travailleurs manuels, au contraire, dans certaines industries, se sont trouvés démunis de leurs anciens instruments et, par cela même, sont tombés sous la dépendance des possesseurs du machinisme. Il y a donc bien, dans le revenu des machines, outre le résultat d'une abstinence et d'une épargne méritoires de la part des possesseurs, une certaine plus-value due aux circonstances sociales, que les possesseurs des capitaux ont su tourner à leur profit ; il ya une certaine appropriation individuelle des fruits d'un travail commun, qui est le progrès scientifique et technique. De là une sorte de *rente* qui, au fond, est sociale et qui cependant, pour une forte part, est touchée par l'individu possesseur des machines. Sous le régime de la petite industrie, on travaillait individuellement ou avec l'aide d'un ou deux autres individus ; il était juste alors que le produit fût complètement individuel. Sous le régime actuel de la grande industrie, l'individu travaille avec l'aide de nombreux individus et utilise les forces sociales de la science, les progrès sociaux de l'industrie, les progrès sociaux des communications, etc. Il est donc juste qu'une *part* du produit revienne à la société, notamment sous la forme de l'impôt, et cette part augmentera avec le progrès des idées de justice.

Voilà les vrais conséquences à tirer des progrès du machinisme. Mais, quand les collectivistes veulent que les instruments et même les produits soient tout entiers

sociaux, ils dépassent le but et, selon leur habitude, dénaturent des vérités que le sociologue réformiste doit rétablir telles qu'elles sont. En premier lieu, la « production capitaliste », dont les collectivistes parlent comme « constituant la production de notre époque », ne représente pas même le tiers de la production totale, d'après les statisticiens. L'industrie des usines, en particulier, n'est qu'une faible partie de l'industrie contemporaine. Et cependant les collectivistes raisonnent comme si tout le monde était ouvrier dans une manufacture. Au commencement de son livre sur le *Capital*, Marx dit : « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de *production capitaliste* s'annonce comme une *immense capitulation de marchandises*. » Or, les économistes n'ont pas de peine à montrer que la marchandise, produit destiné à être *rendu*, ne constitue pas seule la richesse. Marx n'a généralement en vue que les produits de la grande industrie ; il ne parle presque pas de la petite, qui gêne ses raisonnements et qui, quoique destinée à disparaître sur plus d'un point, est cependant très supérieure à l'autre en quantité. Il passe aussi sous silence les produits agricoles, qui fournissent la nourriture à tous les hommes ; il omet, comme on le lui a souvent reproché, tous les objets qu'on produit pour son usage personnel ; il omet aussi les chemins de fer, les navires, les choses qui appartiennent aux Etats et aux communes, etc. C'est l'*usine* sur laquelle il a les yeux fixés : il semble que la société moderne tout entière soit une immense usine où les travailleurs, réduits au rôle de machines vivantes, sont exploités et dépouillés par les nouveaux « maîtres ». Tableau infidèle et qui le devient de plus en plus. Les ouvriers sont naturellement portés à se prendre eux-mêmes pour la « nation », pour « l'humanité » ; il en résulte que les révolutionnaires s'appuient presque exclusivement sur la condition des ouvriers et condamnent la société entière au nom de maux, — trop réels d'ailleurs, — dont les ouvriers seuls souffrent.

En second lieu, il n'est pas exact de prétendre que

ce sont les capitalistes *seuls* qui profitent des découvertes scientifiques appliquées au machinisme : le travailleur, lui aussi, en profite, car il est consommateur et trouve à meilleur marché tous les produits de l'industrie mécanisée. Consommateur pauvre, assurément, et pauvre consommateur, réduit à dépenser un salaire plus ou moins maigre. Cependant, il n'est pas exact, au point de vue scientifique, de toujours considérer l'ouvrier comme simple producteur.

En troisième lieu, si la part du progrès *social* va croissant dans la grande industrie moderne, la part de l'initiative *individuelle* va aussi croissant. L'employeur qui dirige une vaste usine réalise sans doute un travail collectif ; mais, pour le réaliser, il a besoin, personnellement, d'une science bien plus étendue que celle d'un ancien forgeron ; il a besoin d'une intelligence plus vigoureuse et plus alerte, d'une volonté plus forte et plus souple, capable de diriger les travailleurs. S'agit-il ensuite de vendre le produit, il faudra une habileté supérieure pour éviter la ruine. Les économistes ont raison de constater cette part croissante de l'activité individuelle. Comment donc les socialistes peuvent-ils soutenir que l'industrie, en fait et en droit, va vers le collectivisme ? Elle va tout aussi bien, en fait et en droit, vers l'individualisme. Selon nous, les deux éléments du progrès sont également nécessaires et la civilisation consiste dans leur accroissement *simultané*. Ici encore, les systèmes adverses s'en tiennent à des abstractions, résidus morts de l'analyse ; c'est la synthèse, c'est la conciliation qui est la vérité, qui est la justice. Les sociologues partisans de toutes les réformes possibles, sans être collectivistes, seront les premiers à déclarer légitime le retour progressif à la société, par un moyen quelconque, des instruments *sociaux* du travail et des fruits qu'ils produisent. Mais c'est le choix des voies et moyens qui distingue les réformistes des socialistes. Ces derniers ne voient d'autre remède que la possession par la collectivité seule des instruments de travail. Il est manifeste que cette conclusion n'a rien de rigou-

reux. Le sociologue, lui, conçoit bien d'autres manières possibles de faire prélever par la société la part vraiment sociale, de constituer ainsi une légitime propriété sociale sans supprimer la propriété individuelle, en la garantissant même de mieux en mieux dans ce qu'elle a de juste et d'utile<sup>1</sup>.

---

1. Voir notre livre : *La Propriété sociale*, nouvelle édition.



## CHAPITRE III

### L'UTILITÉ DANS LA PRODUCTION SELON LE COLLECTIVISME

I. La principale cause de nos maux est l'insuffisance de la production, eu égard au nombre des hommes. On se plaint souvent de la *surproduction* ; mais il faut s'entendre sur le sens économique de ce mot. Il n'y a pas surproduction par rapport aux *besoins*, mais seulement par rapport aux *ressources* des acheteurs. Que le vendeur baisse le prix et consente à se ruiner, les acheteurs abonderont et ne trouveront nullement qu'on a trop produit. Accroître la productivité n'est pas seulement utile, mais juste. De là cet important problème : — L'application du système collectiviste diminuerait-elle ou augmenterait-elle la productivité ?

Selon les calculs de E. Richter, qui ont eu du retentissement en Allemagne, la nationalisation du travail diminuerait d'environ quatre ou cinq fois la production actuelle<sup>1</sup>. La thèse opposée a été soutenue par Otto Effertz. Ce dernier croit que l'essence du système capitaliste est de diminuer la « productivité » au profit de la « rentabilité », c'est-à-dire du revenu des propriétaires, qui poursuivent la rente la plus élevée et non pas la production la plus grande. Si, en effet, la production monte trop et augmente ainsi le nombre des objets à vendre, le prix de ces objets baissera et, avec ce prix, le revenu du producteur. Le conflit de la « ren-

1. Voir l'opuscule traduit en français : *Où mène le socialisme*, Paris, Le Soudier.

tabilité » et de la « productivité », selon Effertz, est de tous le plus frappant, c'est celui qui manifeste le mieux l'antagonisme des deux principes présidant à l'organisation de la production<sup>1</sup>.

On pourrait discuter, on a discuté à perte de vue sur le conflit de la production et du bénéfice. Selon nous, cet antagonisme, que les socialistes croient fondamental, n'est qu'un des inévitables accidents qui se produisent dans notre vie économique comme partout ailleurs. Le mal porte avec lui son remède. Si un producteur diminue la production en vue de ses intérêts privés et que cette diminution soit dommageable aux besoins de la consommation, qu'arrivera-t-il, du moins sous le régime d'une libre et juste concurrence ? Des rivaux viendront bien vite qui se diront : — Il y a là un besoin à satisfaire pour les consommateurs et un gain à faire pour moi : je vais donc produire pour ma part les objets dont on restreint à l'excès la production. — L'équilibre tend ainsi à se rétablir.

Le conflit de la productivité et du profit n'a d'inconvénients sérieux que dans le cas de certains monopoles et accaparements. De plus, les économistes font observer, avec M. Bourguin, que l'intérêt même de la société est de ne pas pousser l'accroissement d'une production au delà du point où les frais atteignent le taux normal. Trop de dépense et de labour pour un produit, c'est un mal au point de vue collectif<sup>2</sup>.

1. M. Landry, partisan de la théorie effertzienne, l'a développée et, sur plusieurs points, amendée dans sa remarquable thèse sur *l'Utilité sociale de la propriété individuelle* (utilité qu'il nie). Il rappelle que jadis des lois punissaient les spéculateurs qui, après avoir accaparé les grains disponibles, détruisaient une partie du stock accumulé et, grâce à la hausse consécutive des prix, réalisaient de scandaleux bénéfices. On appelait ces spéculateurs *Dardanarii*, du nom du Phénicien Dardanus, fameux par ses sortilèges. Turnèbe, qui nous donne cette étymologie, l'explique en disant que, pour le peuple crédule, l'accaparement supposait des artifices magiques. Mais qu'y a-t-il de magique, demande M. Landry, dans le fait de réunir des approvisionnements considérables ? Ce qui a frappé les imaginations et suggère aux bonnes gens l'idée d'incantations et de maléfica, n'est-ce pas plutôt ce fait, étrange au premier abord, « qu'un homme puisse s'enrichir en détruisant une partie de ses biens » ?

2. M. Landry regrette qu'une compagnie qui a le monopole d'une source d'eau minérale puisse laisser perdre une partie de l'eau et léser ainsi la société, plutôt que de réduire ses prix par une augmentation de

Les collectivistes se plaignent de ce que certains agrariens de Prusse laissent des terres en jachère pour leur profit personnel ; mais qu'on fasse une loi réglant les jachères. On accuse les accaparements et les monopoles capitalistes ; que la Prusse fasse des lois nouvelles contre les accaparements. Y a-t-il besoin pour cela de rendre les biens communs ? Déborder à l'infini les prémisses, voilà le mode de raisonnement par lequel les socialistes aboutissent au collectivisme. Les conflits de la productivité et du profit sont des cas particuliers qui n'autorisent en rien l'énormité de cette conclusion générale : « Abolissons la propriété privée. »

Écoutons sur ce point les conclusions de M. Landry. Elles sont typiques, en ce sens qu'elles caractérisent la manière de raisonner qui est habituelle à nombre de collectivistes, alors même qu'ils se flattent d'être « scientifiques ».

*« Des principes constitutifs de la société socialiste en tant que telle, il ne peut pas découler d'antagonismes de la rentabilité et de la productivité, puisque aussi bien la société socialiste est par définition une société organisée en vue d'établir l'accord des intérêts particuliers et de l'intérêt général. »*

production. M. Bourguin a répondu que la compagnie aurait raison ; loin de léser la société, elle agirait conformément au véritable intérêt social. Il faut tenir compte, en effet, des frais de manipulation, de mise en bouteilles et en caisses, d'envoi, etc. Si, par suite de ces frais multiples, le profit devient inférieur au taux normal, il est *juste* que le travail et les capitaux s'attachent à quelque autre entreprise plus rémunératrice et, par conséquent, plus *utile à la société*. Faut-il sacrifier toutes les autres considérations au plaisir de boire, par exemple, de l'eau de Saint-Galmier ? — M. Landry a répliqué par l'exemple du propriétaire d'un vaste domaine d'Écosse, dont les terres nourrissaient quinze mille fermiers. Pour augmenter ses profits, ce lord remplaça les cultures par des pâturages, de sorte que quelques douzaines de bergers suffirent à les exploiter. Ne voit-on pas là, dit M. Landry, un accroissement infini du profit du propriétaire, en regard d'une énorme diminution de la production et de la population ? — Et, de nouveau, M. Bourguin fit observer que la réduction de la production par économie de main-d'œuvre peut être utile à tous lorsque l'entreprise ne fait pas ses frais. Il est équitable et conforme à l'utilité sociale que les ouvriers trouvent alors de l'ouvrage ailleurs. Quant à l'exemple si souvent cité de l'Écosse et de l'Angleterre, il est possible que ces pays aient eu tort, non pas sans doute dans l'intérêt *général* (l'intérêt général étant ici celui du monde *économique* tout entier), mais dans leur intérêt *national*, de transformer leurs terres à blé en pâturages : mais, ici encore, on peut constater que le nombre de travailleurs éliminés de ce chef ont trouvé du travail aux États-Unis.

Nous sommes donc *fondés* à dire que ces antagonismes n'existent *que là où existe la propriété individuelle.* — Dans ce syllogisme, qui, généralisé, pourrait s'appeler le syllogisme collectiviste, tout est contestable. Est-il vrai, d'abord, que la société collectiviste soit, *par définition*, la seule société organisée en vue d'établir l'accord des intérêts particuliers et de l'intérêt général ? Non, cet accord est l'idéal de toute société, aussi bien de la société actuelle que des sociétés futures. Ce qui caractérise le collectivisme, c'est de croire que l'accord sera réalisé si on supprime le libre jeu des intérêts particuliers ou associés, réglé par des lois communes de justice, et si on donne à l'intérêt social pour représentant l'administration, c'est-à-dire un ensemble de particuliers qui ont, eux aussi, leurs intérêts particuliers. Les collectivistes professent que la propriété individuelle porte en elle-même une cause de dommages et de maux « qui n'a pas d'équivalent dans la société *idéale* du collectivisme ». Il est, disent-ils, « de l'essence du régime individualiste de la propriété » que, dans ce régime, « certaines déperditions de richesse se produisent, très considérables au reste, tandis que *rien de pareil ne saurait être dit* du régime collectiviste ». — Une telle assertion est absolument gratuite. Sous tous les régimes sociaux il y a des déperditions de richesse ; il y en aurait aussi sous le régime collectiviste, provenant d'autres causes peut-être, mais qui seraient aussi grandes ou plus grandes. De ce que la société « *idéale* » serait, pour les collectivistes comme pour les autres, une société où l'accord existerait entre les intérêts particuliers et l'intérêt général, peut-on conclure logiquement que la société collectiviste *réelle* offrira cet accord ? De quel droit affirmer que les antagonismes d'intérêt particulier et d'intérêt général « n'existent que là où existe la propriété individuelle » ? Si même l'on ne veut parler que de l'antagonisme entre le maximum de productivité pour la société et le maximum de rentabilité pour l'individu, peut-on dire que la société collectiviste l'exclue *par définition* ? Elle l'exclut par la définition des collectivistes et

dans leur intention, soit ; mais prenons garde aux enfers pavés de bonnes intentions. En fait, dans une société collectiviste, les individus n'auraient ni toujours ni partout intérêt à réaliser, pour leur part et à la sueur de leur front, la *productivité sociale maxima*. Même sous le régime de l'absolue égalité des rémunérations, et surtout sous ce régime, l'intérêt de l'individu serait toujours de laisser le plus de peine aux autres, d'en prendre pour soi le moins possible. C'est se décevoir aux concepts abstraits que de dire : Je *définis* la société collectiviste comme parfaite, donc elle sera parfaite. Nous voulons tous la perfection, mais elle n'est pas de ce monde.

M. Landry reconnaît lui-même, avec Effertz, qu'il y aurait à redouter la paresse ; or, qu'est-ce que la paresse, sinon un cas d'opposition profonde, analogue et supérieur à l'antagonisme de la rentabilité et de la productivité ? Pourquoi dire de ce dernier antagonisme qu'il est *essentiel*, tandis que la paresse ne serait qu'accidentelle ? Tout au contraire, l'antinomie de la paresse individuelle avec l'intérêt de la production collective est de l'essence même du régime socialiste ; c'est son vice fondamental. Une société de saints ou de héros en serait sans doute exempte ; où trouveriez-vous cette société ? Saints et héros, s'ils étaient sous le régime de la propriété individuelle, n'auraient qu'à être avertis de ne pas restreindre la productivité générale en vue de leur intérêt particulier ; ils feraient aussitôt ce que conseille le dévouement au bien commun. M. Landry avoue d'ailleurs, avec une louable sincérité, qu'il faudrait se préoccuper de combattre la tendance des hommes à l'inertie sous « un régime où le droit au travail et au salaire serait reconnu à tous ». Pour éviter les effets de la paresse, il serait nécessaire, en fixant la rémunération de chacun, « de considérer la quantité de besogne abattue et la qualité de cette besogne ». — En quelle manière ? — « Cela se laisse concevoir sans trop de peine », répond M. Landry, qui ne nous renseigne pas davantage. Nous regrettons qu'on ne nous fournisse

pas une solution qu'on dit si facile. — Il faudrait d'autre part, ajoute-t-on, rétribuer certains travaux plus que certains autres. A cet égard, point ne serait besoin d'établir des différences considérables : « Un léger surplus attribué à ceux qui consentiraient à faire un métier délaissé suffirait *certainement* (?) pour attirer dans ce métier le nombre de travailleurs qu'on aurait jugé à propos d'y employer. » Ainsi on abandonne le principe de rémunération égale, qu'on avait d'abord posé comme seul juste et surtout comme seul praticable, étant données les prétentions opposées des divers individus. Après avoir proclamé l'égalité, on rétablit l'inégalité au moyen de récompenses, comme on fait pour les enfants auxquels on donne des friandises. De deux choses l'une. Ou les primes seront très légères, et leur effet sera encore plus léger. Ou elles seront considérables, et alors les inégalités reparaîtront, puis les rivalités, puis les jalousies, puis les haines, puis les réclamations, puis les revendications violentes, les grèves, les rébellions contre l'autorité administrative ou judiciaire, etc. La société collectiviste se rapprochera de la société dite bourgeoise et en reproduira les vices. Il est douteux qu'un système de récompenses et, pour ainsi dire, de « bonbons » sous forme de « bons », suffise à établir le bonheur sur la terre.

Le sociologue réformiste reconnaît sans doute qu'aujourd'hui, dans les grandes et moyennes exploitations, l'ouvrier n'a aucun intérêt au résultat *final* de son travail et qu'il en aurait un dans une organisation collectiviste. Mais combien faible ! Plus la collectivité serait vaste, plus deviendrait infinitésimale la part d'intérêt qu'y aurait l'atome individuel. Persuadez donc au fraudeur qu'il a, comme citoyen du monde ou simplement de la France, intérêt à la prospérité du budget collectif ; que, par conséquent, il ne doit pas sacrifier cet intérêt à son profit personnel, ni passer en fraude, à la douane, des cigares qu'il vient d'acheter en Belgique ! Si l'ouvrier actuel ne se préoccupe guère de l'intérêt social quand il fabrique des chapeaux ou des bonnets, il se préoccupe du moins

de son intérêt individuel, qui est de ne pas se faire renvoyer pour avoir gâché la besogne.

M. Landry finit par en convenir : la proportion dans laquelle un individu, en augmentant par un labeur acharné la richesse générale, pourrait augmenter la sienne propre, serait si infime, « que cet individu serait intéressé à produire moins et à se fatiguer moins ». Ce n'est que dans les très petites communautés que les individus sont directement intéressés à accroître, par leur application et leur labeur, le revenu social. De plus, chacun voudrait faire le métier le plus agréable, nullement celui où les bras manqueraient et où il rendrait le plus de services sociaux. Bref, « il deviendra nécessaire de recourir à la coercition », et pour assurer le fonctionnement de tous les services sociaux, et pour contraindre les individus à travailler sérieusement. Ainsi « on supprimerait la liberté des individus, et pour n'obtenir que de très médiocres résultats, bien inférieurs à ceux que donne le régime présent ». Mais alors, que devient le système qu'on avait bâti tout à l'heure avec des possibilités « idéales » et avec des « définitions » arbitraires ? Il s'effondre tout entier, de l'aveu même de ses auteurs, dans la réalité des faits psychologiques et sociologiques. Que devient aussi la distinction scolastique de l'essence et de l'accident ? Il faut en renverser les termes et dire : l'antagonisme de la production et du profit est accidentel dans notre société ; l'antagonisme de la productivité et de la paresse est essentiel dans la société collectiviste. Donc, sous le rapport de l'utilité dans la production, le régime collectiviste risque de paralyser l'effort individuel.

II. Nous venons de montrer les vices inhérents aux administrés sous un régime de production qui changerait le droit au travail en obligation légale de travail ; que serait-ce si nous parlions des vices inhérents aux administrateurs ? De « l'essence » même du collectivisme est le fonctionnarisme, qu'il soit fonctionnarisme d'État, de commune, d'association, de fédération, etc. ; il faut donc se demander si une production confiée à

des fonctionnaires ne baisserait pas par ce fait même, grâce à l'antagonisme qui peut exister entre l'intérêt du fonctionnaire et l'intérêt de la production. Mettons à part les esprits supérieurs et désintéressés, qui travailleraient partout par amour du travail ; mettons aussi à part ceux qui travailleraient par amour de la gloire, des honneurs, des distinctions (si l'égalitarisme collectiviste en admettait encore). Quant à la masse des fonctionnaires, elle adopterait volontiers la règle de Tolstoï : « Non agir », ou n'agir que juste ce qu'il faut pour « faire son pain ! » disons même, avec la grossièreté vulgaire : pour « faire son beurre » ! Aujourd'hui on obtient encore beaucoup des fonctionnaires, 1<sup>o</sup> parce qu'ils craignent leur destitution, 2<sup>o</sup> parce qu'ils espèrent leur avancement. Mais, dans une société où chacun aurait droit au travail, la crainte de la destitution disparaîtrait ; dans une société où les salaires seraient 1<sup>o</sup> obligatoires quoi qu'on fasse, 2<sup>o</sup> égaux ou presque égaux, l'avancement n'aurait plus guère de sens ni de profit. Il est donc à craindre que l'indolence de la volonté, la routine de l'intelligence, l'insouciance du cœur, ces trois péchés capitaux de tout fonctionnarisme, grossissent dans une société où tout le monde sera fonctionnaire, ne pourra pas ne pas être fonctionnaire, fonctionnaire quand même, bon gré mal gré, bien ou mal. Le « coulage » est fréquent, pour ne pas dire chronique, dans les administrations. Demandez-le à ceux qui connaissent les arsenaux de la marine et les bureaux de la guerre, où tout se fait militairement et avec une ponctualité apparente. Est-il certain qu'il n'y aurait aucun « coulage » dans l'immense caserne collectiviste ?

L'arbitraire et le despotisme sont encore deux maux *essentiels* au fonctionnarisme. Comment les éviter dans une société collectiviste ? Celle-ci fait de l'individu un simple instrument. Ecoutez plutôt M. Landry : — « L'individu, devant *tout* à la société, n'a pas à se plaindre de celle-ci, de *quelque manière qu'elle le traite*, ni à soulever le problème moral du mérite et de la sanction. » Autant dire que la société, repré-

sentée par l'administration, aura tous les droits, l'individu aucun ; nous voilà taillables et corvéables à merci. M. Landry confesse lui-même que, sous le régime collectiviste, la liberté subirait des atteintes : « le principe du libre choix, par chaque individu, de ses occupations, devrait souffrir quelques exceptions. » Il ne serait pas nécessaire de payer les médecins, les professeurs, etc., plus que les boulangers ou les cordonniers ; « mais il faudrait — cela est assez clair — n'admettre dans ces professions que ceux qui se seraient montrés capables de les exercer convenablement. » Il y aurait donc « des concours, ou des examens spéciaux, tout comme maintenant, et peut-être plus nombreux que maintenant ». — Passe encore, dirons-nous, pour les concours ; mais nous avons vu que le système collectiviste aboutirait à la réquisition forcée, aux métiers obligatoires et aux corvées nécessaires. « Si un individu, dit M. Landry, peut faire différents métiers, que son travail dans ces métiers doit être inégalement productif et son labeur inégalement pénible, il faudra choisir, pour cet individu, le métier où le produit dépasse le plus la rémunération nécessaire » ; par là « le bien-être social, qui est une somme algébrique de termes positifs et de termes négatifs, se trouvera porté à son maximum. » Il faudra voir quelle est la plus forte plus-value que l'individu peut donner dans chacun des métiers auxquels il est apte. Pour avoir cette plus-value *maxima*, on n'aura qu'à arrêter la journée de travail au moment où la rémunération exigée, autrement dit la peine, devient plus forte que le produit qui y correspond. « On dirigera l'individu vers le métier où la plus-value *maxima* est la plus haute, et on l'y fera travailler le « nombre d'heures propre à donner cette plus-value *maxima* ». Il est vrai qu'il y aura des hommes dont le travail ne donnera pas de plus-value à la société, et qui recevront plus que l'équivalent du produit de leur travail. De ceux-là on pourra « exiger un minimum d'heures de travail » ; on pourra aussi rendre leur rémunération proportionnelle au nombre d'heures de travail qu'ils

auront fournies : « la chose n'a qu'une importance très secondaire. » — Nous trouvons, quant à nous, une importance majeure à savoir jusqu'à quel point la société collectiviste ou les particuliers qui la représentent auront le droit de pressurer l'individu, d'en extraire tout le travail possible comme on extrait le suc d'un fruit, sous prétexte que la société « de quelque manière qu'elle le traite » a toujours raison. Si le manque de liberté est nécessaire au *maximum* de productivité, ce maximum ne sera jamais atteint et même, par la continuelle résistance de l'individu, il deviendra un minimum. Ou nous nous trompons fort, ou nous sommes encore ici dans le domaine des vices non pas accidentels, mais *essentiels* à ce régime qu'on avait préconisé comme un idéal parfait « par définition ».

M. Landry, d'ailleurs, oubliant ses définitions trop idéales, finit lui-même par résumer excellemment les difficultés réelles qui entraveraient l'application des idées collectivistes. Il reconnaît, par exemple, que, « pour ce qui est de l'organisation de la production (tant de celle qui vise à des résultats immédiats que de celle qui ne donnera de résultats qu'au bout d'un temps plus ou moins long), *l'incertitude du futur, les continuelles variations des données du problème et la multitude de ces données* empêchent que *jamais* l'idéal conçu par l'esprit puisse être *réalisé* ». Il est certain, ajoute encore M. Landry avec son ordinaire franchise, que si, aujourd'hui, les fautes de nos gouvernants sont énormes, les gouvernants de la collectivité socialiste « en commettraient aussi, et peut-être qu'ils feraient plus de mal ». En outre, en parlant de l'utilité dans la production des richesses, nous ne nous sommes placés qu'au point de vue purement économique, nous n'avons considéré que ces sortes de biens qui peuvent prendre une valeur d'échange, à savoir « les biens *in commercio* » ; la somme de « richesse » que les choses représentent a toujours été mesurée, dit M. Landry, par l'utilité qu'attribuent à ces choses ceux à qui elles sont destinées. Mais, à

côté de l'utile, il y a des fins esthétiques, intellectuelles et morales, dont l'utilitaire lui-même ne doit pas se désintéresser. Il se pourrait donc « *que le régime individualiste mieux que l'autre permit à l'humanité de réaliser ces fins* ». Et puis, en dernière analyse, se demande M. Landry « est-il bien sûr que la *justice* ne viendra pas opposer son  *veto*  à ce que l'utilité sociale aura ordonné » ?

Ainsi, après nous avoir élevés sur les hauteurs de l'empyrée, on nous laisse retomber sur terre. Il est difficile de mieux se réfuter soi-même, et avec plus de sincérité, fût-ce en se contredisant. Tout à l'heure, la société collectiviste était déclarée parfaite par essence ; maintenant, la voilà imparfaite comme les autres, si bien que le régime « individualiste » permettrait peut-être mieux à l'humanité « de réaliser ses fins ». Mais alors, pourquoi nous prêcher le collectivisme ?

Lisez maintenant le gros livre de M. Effertz sur les *antagonismes économiques* : vous verrez, par un nouvel exemple, que les esprits sérieux et sincères, après s'être déclarés collectivistes, aboutissent à montrer les vices inhérents à l'essence même du collectivisme. M. Otto Effertz déclare que tous les systèmes socialistes (hormis le sien, bien entendu) supposent une « angélisation spontanée et mystérieuse des hommes ». Alors vient à l'esprit le mot de Pascal : « Qui veut faire l'ange... » Moins chimérique que son disciple M. Landry, M. Effertz dit que « les antagonismes de la rentabilité et de la productivité se retrouvent « dans toutes les formations sociales » et sous tous les régimes. Chaque régime social a un coût, plus ou moins élevé, et ce coût est comparable au frottement qui diminue le travail utile d'une machine : on s'efforce de réduire ce frottement, on ne peut le supprimer tout à fait. Pour chacune des formations sociales possibles, le problème est de chercher à combien monte la déperdition de forces qui s'y produit, à combien s'élève le « budget de la guerre intérieure ». M. Effertz fait, lui aussi, cette recherche pour

les deux régimes qu'il appelle la formation « bourgeoise » et la formation socialiste. M. Landry, en rendant compte du livre sur les *Antagonismes économiques*, est « frappé de voir » que, tandis que M. Effertz est obligé de consacrer quatre-vingts pages à l'étude des antagonismes de la productivité et de la rentabilité dans la société bourgeoise, « il lui suffit de quatre pages pour étudier ces mêmes conflits dans la société socialiste ». — C'est sans doute, dirons-nous, que M. Effertz a été modeste et réservé au sujet de la société future. On voit clairement les maux actuels, on ne fait qu'entrevoir les maux à venir ; cependant, convenons qu'il serait facile de leur consacrer plus de quatre pages. Toujours est-il que M. Landry, en réclamant des autres une description plus longue de maux qu'il avait lui-même déclarés impossibles « par définition », se refute de nouveau et refute aussi l'optimisme collectiviste.

Si nous venons d'insister sur le livre de M. Landry et de renvoyer à celui de M. Effertz, c'est qu'ils expriment tous deux le dernier résultat auquel est arrivé le collectivisme ; et ce résultat, en définitive, c'est de reconnaître sa propre incertitude et son essence utopique. Outre que le problème de la production n'est pas tout au point de vue de la sociologie et de la morale, nous avons vu que, dans la sphère même de la productivité utile, le collectivisme arrive à pressentir son infériorité devant le régime actuel de la propriété privée ou associée, devant le régime futur des libertés de plus en plus égales et unies.

Que faut-il donc conclure ? — Dans tout *produit*, dirons-nous avec un socialiste anglais qui ne manque pas de sagesse<sup>1</sup>, il y a deux portions ; l'une représente ce qui est nécessaire pour entretenir l'énergie physiologique requise par le travail même : cette quantité est fixe ; l'autre représente ce qui est nécessaire pour stimuler la volonté de l'individu. Cette seconde portion varie avec

1. Voir Hobson, *The social problem, Life and Work*, Londres, Forbes, 1901.

la satisfaction actuelle que l'*individu* retire de son activité laborieuse et avec l'ambition de ce même individu pour l'avenir. Vouloir supprimer cette seconde portion, ou vouloir la rendre absolument égale pour tous, c'est pure chimère. Il faut respecter les institutions économiques existantes dans la mesure où elles sont justes et utiles ; or, elles sont justes et utiles lorsque, par leur action psychologique sur l'individu et leur contre-coup sur les intérêts individuels ou associés, elles stimulent la production générale. Telle est précisément la propriété privée, avec son pouvoir indéfini d'association libre. Il ne faut donc pas la sacrifier purement et simplement à l'amour de l'uniformité collective et à l'association *forcée*. Sans fermer l'avenir, qui d'ailleurs saura bien ouvrir toutes les portes, laissons à chaque mode de propriété sa place légitime et son naturel développement.

---



# LIVRE TROISIÈME

LA JUSTICE SOCIALE DANS LA DISTRIBUTION  
SELON LE COLLECTIVISME



## CHAPITRE PREMIER

### I. — LES LOIS SOCIOLOGIQUES DE LA VALEUR ET LE COLLECTIVISME

On sait que la théorie de la valeur est le tourment des économistes. C'est qu'il n'y a pas d'idée plus complexe que celle de valeur. Et cependant les économistes n'étudient cette idée que par un seul de ses côtés, celui qui fait l'objet de leur science. Or, l'étude complète de la valeur et de ses lois est une question de sociologie et de psychologie, non pas seulement d'économie ; bien plus, c'est une question de morale et de droit quand on passe à l'application.

Le socialisme repose, comme nous allons le faire voir, sur une simplification de l'idée de valeur empruntée aux théories simplistes de l'ancienne économie politique.

#### I

##### THÉORIES DE MARX ET D'EFFERTZ

De ce que l'individualisme absolu d'une certaine école économique est inacceptable, les collectivistes concluent qu'il faut se placer à l'extrémité opposée. Au lieu de producteurs indépendants et propriétaires de leurs produits, au lieu d'*échangistes* fixant les valeurs et les prix par leurs rapports mutuels et leurs libres contrats, ils rêvent une société propriétaire du sol et des instruments de travail, qui distribuerait les tâches et les salaires selon la véritable échelle des valeurs.

C'est donc bien sur l'idée de valeur, que repose la théorie de la juste répartition, principal objet du collectivisme.

### I. — LA DOCTRINE DE MARX

I. — Trois propositions, sur ce point, servent de principes à la doctrine collectiviste la plus répandue, à la seule qui, si elle était vraie, motiverait des conclusions renversant l'ordre actuel ; nous voulons parler du marxisme, qui, comme on sait, se donne lui-même pour *scientifique*. 1<sup>o</sup> Le travail, disent les disciples de Marx, est la « cause et la source » de la valeur ; 2<sup>o</sup> la valeur est scientifiquement mesurée par la durée du « travail simple », c'est-à-dire du travail matériel élémentaire, dont le travail intellectuel n'est, selon Marx, qu'une complication et une « multiplication » ; 3<sup>o</sup> la valeur du travail simple est ce qu'il faut, en moyenne, gagner pour soutenir la vie du « travailleur moyen » et de sa famille pendant une journée. Marx prétend démontrer, toujours par méthode scientifique, que cette valeur est, en moyenne, de 3 shillings par journée pour six heures de travail simple. De là il conclut que, si l'ouvrier travaille plus de six heures, il y a un travail supplémentaire non payé et dont le capitaliste empoche le bénéfice. « Surtravail » et « plus-value », exploitation et vol, telles sont les accusations familières au collectivisme, et c'est la doctrine de Marx, alors même qu'ils ne l'invoquent pas, qui leur sert de justification.

Pour condamner la fixation actuelle des valeurs et leur actuelle distribution, les collectivistes se placent à un point de vue de justice idéale, qu'ils confondent avec la réalité des choses. Déjà Adam Smith avait dit : « Il est tout simple que ce qui est en moyenne le produit de *deux* heures de travail ait une valeur *double* de ce qui n'exige en moyenne qu'une heure de travail (livre I, chap. XVI) ». Oui, cela est tout simple au point de vue abstrait ; cela est même trop simple, car, dans la réa-

lité, nous allons voir mille autres éléments que le travail entrer en question. Karl Marx répète à son tour : « La valeur d'une marchandise est déterminée par le *quantum* de travail dépensé pendant sa production » (chap. 1).

En partant de ces prémisses, empruntées à Smith et à Ricardo, il sera facile de montrer que les travailleurs sont victimes d'une immense spoliation, que le progrès des idées de justice et surtout le progrès de la puissance politique conférée aux travailleurs eux-mêmes doit faire disparaître cette spoliation avec le régime actuel de la propriété, de l'offre et de la demande. Mais si, au contraire, la valeur n'est pas toute dans le travail, si même la sociologie y découvre des éléments en quantité impossible à déterminer d'une manière exacte, la justice distributive confiée au pouvoir collectif devient impossible et le collectivisme s'écroule par la base. On voit quelle est l'importance de la question.

II. — La théorie de Smith, de Ricardo et de Marx revient à dire : — Le produit n'importe pas, la seule chose qui importe, c'est le travail. — Contradiction intime : on ne travaille pas pour travailler, mais pour produire. Le *labor*, a-t-on dit, se mesure par l'*opus*. D'après Marx, au contraire, « tout produit économique est *uniquement* une masse définie de travail congelé ». De plus, le travail mental est, contrairement à toutes les lois psychologiques, réduit par les marxistes au rôle subalterne et mal défini de « multiple » du travail manuel, de condensation du travail manuel. Faut-il donc compter pour zéro la valeur des inventions et découvertes de toutes sortes, qui pourtant sont d'une importance majeure, lorsqu'elles sont le résultat d'une inspiration sans effort ? Mesurera-t-on « uniquement » leur valeur au travail qu'elles ont coûté, ou ne doit-on pas la mesurer à la vérité et à l'utilité individuelle ou sociale qu'elles renferment ? Dans les grandes œuvres d'art ou même de science, le travail, comme le temps, « ne fait rien à l'affaire » : c'est le résultat qui importe. De plus, comment calculer, même en moyenne et approximativement, de combien d'heures de travail

matériel et simple un travail intellectuel et cérébral est le multiple ? Beaucoup de marxistes, dans la pratique, ne se préoccupent même pas du travail intellectuel et méconnaissent toutes les formes de travail autres que le travail *ouvrier*. C'est oublier les capitaux, qui sont du travail antérieur, l'intelligence directrice, qui est du travail constant et omniprésent, du travail spécifique et original ; c'est favoriser le préjugé naïf de l'ouvrier, pour qui tout penseur dont la pensée n'aboutit pas à un résultat matériel vit « sans rien faire », alors que, selon les physiologistes, le travail cérébral est celui de tous qui dépense le plus de force ; c'est enfin laisser croire que si, pour épargner, on fait effort sur soi, on travaille moins que l'imprévoyant qui se laisse aller à tout boire et à tout manger. M. Georges Sorel exprime fidèlement la pensée intime de ces marxistes outrés, quand il écrit : « Toute occupation qui n'est pas dépendante du processus de la production, qui n'est ni du travail manuel, ni un *auxiliaire nécessaire du travail manuel*, qui n'est pas liée à celui-ci par le lien *technologique*, est un *luxé* qui, dans le régime socialiste, ne peut réclamer aucune rémunération ; elle ne se traduit par *aucun temps socialement nécessaire* »<sup>1</sup>. Voilà les Victor Hugo et les Gœthe, voilà les Copernic et les Laplace réduits à prouver que leur travail est un auxiliaire et un multiple du travail manuel, ou à avouer qu'il n'a nulle valeur sociale, qu'il ne représente aucun *temps socialement nécessaire*. Les heures pendant lesquelles méditent Aristote ou Descartes, Newton ou Darwin, ne sont pas utiles à la société. Ces penseurs s'imaginent « produire », mais ils ne produisent rien, puisqu'ils ne peuvent mettre sous nos yeux un objet visible et tangible. Le temps pendant lequel Tolstoï boulangé est du temps socialement nécessaire, mais celui pendant lequel il écrit un chef-d'œuvre ne l'est plus. Comment se fait-il donc que, si Tolstoï peut remplacer le boulanger faisant son pain, le boulanger ne puisse remplacer Tolstoï faisant son livre ? Le boulanger n'en

1. *L'avenir socialiste des Syndicats*, p. 83.

est pas moins *socialement* supérieur ! Il est vrai qu'avec des mots et des termes d'apparence scientifiques, les collectivistes se tirent toujours d'affaire : « On est amené, disent-ils, à regarder l'art comme *une anticipation* de la haute *production* »<sup>1</sup>. Quelle est cette haute production ? Est-elle encore et toujours matérielle ? Et quel genre de travail manuel est *anticipé* par la *Jocunde* de Léonard, par la Vierge de Murillo, par la symphonie en ut mineur de Beethoven ? La théorie de Marx et de ses disciples n'a évidemment de scientifique que l'apparence et la terminologie ; le fond en est arbitraire ; toute mesure empruntée à la simple durée ou aux multiplications arithmétiques échouera toujours devant la réalité concrète du travail humain, surtout du travail intellectuel, et encore plus du génie sans travail.

Ce n'est pas tout. Outre la part de l'homme dans la valeur, le sociologue doit faire la part de la nature et des matières premières. Quand un ouvrier a façonné une statuette en or moyennant cent heures de travail, quand un autre ouvrier a fait, à talent égal, une statuette en argile moyennant cent heures de travail, il n'en résulte nullement que l'une des statuettes vaille l'autre, en supposant même que le lingot d'or ait été trouvé sans plus d'effort que le morceau d'argile. Il y a des différences de *matière première* qui influent sur la valeur du produit. Sans doute Ruskin a eu raison de dire : « Les vraies veines de la richesse sont de pourpre ; elles ne sont pas dans le roc, mais dans la chair » ; néanmoins, le cerveau et les bras où le sang circule seraient impuissants si le roc ne fournissait la pierre ou la houille, si la terre, le fleuve ou la mer ne fournissaient les aliments. Les anciens physiocrates plaçaient toute la valeur dans la terre et dans la nature (*physis*) : exagération ; mais l'oubli de la nature et de la terre au profit du travail est une autre exagération aussi peu scientifique.

En outre, la productivité de la terre est limitée comme son étendue ; c'est la « loi du moindre rendement »,

1. M. G. Sorel. *Mouvement socialiste*, mai-juin 1906, p. 416.

qui agit encore sur la valeur. Vous n'espérez pas, malgré les progrès de la science, porter les épis d'un champ à des milliers de kilogrammes par mètre carré. La valeur des céréales ne dépend donc pas seulement du travail, mais du sol et de l'atmosphère. Il suffit, nos travaux fussent-ils égaux, que la pluie tombe sur votre champ et non sur le mien, pour inégaliser les produits. Pluie et grêle ne sont pas du travail liquéfié ou cristallisé. De même pour toutes les *chances* heureuses; de même pour la *rareté*; de même pour le *besoin* plus ou moins grand qu'ont les acheteurs et qui peut décupler le prix du travail; de même pour la *mode*, la fantaisie, la coutume, le goût de la tradition et de l'imitation, le goût du changement et de la nouveauté, etc. Outre les facteurs naturels et physiques, il y a donc aussi dans la valeur des facteurs psychologiques et moraux. Parmi ceux-là, il faut encore citer l'altruisme et la compassion, les croyances politiques, les croyances religieuses, etc.

S'il en est ainsi, la vraie mesure de la valeur, pour le psychologue et le sociologue, ce n'est ni la durée du travail, ni même son intensité (ce qui serait plus logique, mais difficile à apprécier sans un dynamomètre mental), ni même sa « pénibilité »; c'est (puisque nous sommes en pleins barbarismes) la « désirabilité » des produits, qui se traduit par le désir effectif de se les procurer et par la concurrence des divers désirs au sein d'une même société. Le travail mental, en particulier, *vaut* selon le désir *mental* qu'inspirent ses productions: il vaut selon les besoins intellectuels, esthétiques et moraux dont il procure la satisfaction: il vaut aussi selon ses résultats matériels et selon les besoins matériels qu'il peut satisfaire, mais ce dernier aspect est loin d'être tout. Ce sont, en définitive, l'intensité relative et l'accord final des désirs et idées qui déterminent la valeur. Si personne ne désire vous lire et n'attache aucune importance aux idées philosophiques ou scientifiques, vous aurez beau publier des livres de philosophie et de sciences, leur valeur sera

nulle au point de vue économique. Ajoutons que, grâce à l'accord final des désirs, la valeur constitue un accord final des volontés, un *contrat* plus ou moins implicite, qui devient explicite dans le contrat de vente et d'achat.

L'idée de contrat nous ramène au point de vue *social*, qui est essentiel pour comprendre la source de la valeur. Loin que la durée du travail matériel et même mental de l'*individu* soit seule en cause, on peut dire que la *société* entière contribue à créer la valeur. Nous avons rappelé tout à l'heure que la valeur varie avec les besoins; supprimez les besoins et demandes des autres hommes, besoins qui eux-mêmes ne sont pas tous matériels, ce que je ferai n'aura plus de valeur que pour moi. Marx, d'ailleurs, dit lui-même que ce n'est pas le travail personnel de l'individu qui fixe la valeur, mais le travail « social », c'est-à-dire la durée moyenne de travail exigée dans une société pour *produire* un objet. Mais ce n'est pas encore assez dire, et il ne faut pas se placer seulement, comme Marx, au point de vue de la production. La valeur des produits change encore avec les moyens sociaux de distribution, avec les besoins sociaux de la consommation. Si donc Marx a eu raison de ne pas oublier le point de vue social, il a eu le tort de ne le considérer qu'incomplètement. Toutes les théories abstraites de la valeur négligent de replacer les termes du problème dans la vie concrète des sociétés. N'oublions pas que tout est mutuellement dépendant et réciproque dans le corps social, dans les contrats ou quasi-contrats de toutes sortes qui en font, selon nous, un *organisme contractuel* en même temps que *naturel*<sup>1</sup>. Au sein de mon propre organisme, la valeur d'un verre d'eau dépend de toutes les relations physiologiques, de toutes les dispositions où mes organes se trouvent, enfin du milieu ambiant : ce verre d'eau peut m'être indifférent ou, au contraire, me sauver la vie. Le *travail* de celui qui me le procure est chose bien secondaire. L'élé-

1. Qu'on nous permette de renvoyer sur ce point à notre *Science sociale contemporaine*.

ment *terre* est lui-même secondaire : l'eau ne manque généralement pas sur notre globe, mais, si je suis malade et épuisé, le verre d'eau pourra acquérir une valeur exceptionnelle, impossible à mettre en *équation* mathématique. Considérer la valeur en dehors de son rapport avec la totalité des fonctions vitales de l'individu et avec la totalité des fonctions vitales de l'organisme collectif, — production, distribution, consommation, — c'est être dupe des systèmes et laisser échapper la vie.

Pour nous résumer, si l'on veut des formules plus « scientifiques », quoique encore incomplètes, nous poserons les lois suivantes : 1° La valeur varie avec l'intensité et la durée moyennes du *travail* nécessaire à l'individu moyen pour produire l'objet ou pour se le procurer, selon qu'il est plus ou moins *rare*, ou plus ou moins *demandé*, ou que les travailleurs sont plus ou moins *nombreux* ; 2° la valeur varie avec l'intensité et la durée du *besoin* individuel ou social que l'objet a pour but de satisfaire ; 3° la valeur varie avec l'intensité et la durée de la *satisfaction* effectivement fournie, soit à l'individu, soit à la société. Ces deux dernières lois expriment l'utilité et l'efficacité du travail, que les disciples de Marx laissent en dehors de leurs calculs pour ne considérer que la durée du travail même. Le résultat des lois sociologiques et physiologiques que nous venons de poser, c'est l'essentielle *variabilité et inégalité de valeur entre les divers travaux*, que l'alchimie marxiste prétend réduire au seul élément primitif du travail matériel et « simple ». Fonder la valeur des produits sur la durée moyenne du travail, même *social*, sans tenir compte du rapport des produits avec les besoins, désirs et volontés des consommateurs, c'est l'équivalent d'un traité de mécanique qui considérerait uniquement un plateau de la balance sans se préoccuper de l'autre. La science ne consiste pas à faire passer, grâce à la terminologie germanique, une série d'omissions et d'erreurs « congelées », en les mêlant à des vérités qui les déguisent. Tel est trop souvent le procédé de Marx, quelque grand esprit qu'il ait été. Son méca-

nisme fataliste prend sa source dans un matérialisme étroit et aveugle. Ce disciple infidèle de Hegel, parfois profond et sophistique, joue avec les notions et catégories, résumés incomplets des faits réels; il entrecroque en antithèses et synthèses; puis il donne son ontologie pour de la science positive. Sa théorie est scientifique comme étaient scientifiques les théories des anciens sur les quatre éléments. Anaximandre, pour élément simple, prenait l'air, Thalès prenait l'eau, Héraclite le feu; mais ni l'eau, ni l'air, ni le feu, ni la terre n'étaient des corps simples. De même, Marx veut réduire la valeur au travail *simple*, mais il n'y a pas de travail simple, même matériel. Le mouvement de l'ouvrier qui étend le bras pour mouvoir un levier se décompose physiologiquement en une série complexe de travaux. En outre, ce même mouvement doit être accompli à un moment déterminé du temps et sur un point déterminé de l'espace; pour cela il faut un effort de l'intelligence et de la volonté qui attendent et saisissent le moment favorable, le point favorable. Il y a donc du travail intellectuel et volitif dans ce prétendu travail manuel simple: étendre la main. Cela est si vrai que ce même mouvement deviendra de plus en plus difficile à mesure que l'ouvrier travaillera depuis plus longtemps. Vers la fin de la journée, son attention sera lassée, son intelligence obscurcie, sa volonté amollie: il ne fera plus le même geste avec la même précision, il se trompera. De là la fréquence croissante des accidents de travail à mesure que les heures avancent. Aussi, tout comme Marx trouve dans le travail mental du travail manuel multiplié, on pourrait trouver dans le travail manuel du travail mental multiplié. Partout les choses s'enchevêtrent. Il n'y a de simple en ces matières que le raisonnement de Marx; encore lui a-t-il fallu des journées et des mois pour élaborer sa théorie, comme il en a fallu à Héraclite pour faire sortir le monde entier des transformations du feu.

## II. — DOCTRINE D'EFFERTZ

Toute théorie antiscientifique de la valeur entraîne nécessairement une fausse répartition des produits. C'est ce qui a lieu dans le collectivisme marxiste, où on paie toutes choses en bons de travail et où on distribue les bons de travail selon les heures de travail simple. Une doctrine a été proposée de nos jours, qui est l'amendement du marxisme. Nous devons voir si elle sauvera le collectivisme.

D'après Effertz, toute denrée coûte non seulement du travail manuel ou intellectuel, mais encore une parcelle *matérielle* de sol ; chaque marchandise est composée de certains équivalents de travail et de certains équivalents de *terre*, à peu près, disent les partisans de cette théorie, comme chaque corps chimiquement composé est réductible à des équivalents de corps simples différents. — Selon nous, cette doctrine exclusivement tournée vers les objets oublie encore l'élément subjectif, non moins réel que les autres pour le sociologue : désir ou besoin. Si l'on veut une théorie des équivalents plus complète, donc plus scientifique, il faudra reconnaître des équivalents de sol, des équivalents de travail individuel (eux-mêmes intellectuels ou manuels), des équivalents de travail collectif (également intellectuels ou manuels), des équivalents de désir individuel, des équivalents de désir social, des équivalents d'efficacité pour la satisfaction de ses désirs, etc. Il ne faudra donc pas seulement poser en formule, par exemple : Sol, Travail ; mais Sol, Travail individuel, Travail social, Utilité individuelle, Utilité sociale, etc. Quel chimiste arrivera à établir ces équivalents et à formuler tous les ingrédients de la valeur, même en laissant de côté les circonstances heureuses, la chance, la rareté, la population, etc., qui devraient aussi figurer dans la formule ?

Les partisans d'Effertz, par exemple M. Andler, qui a fait un remarquable exposé de la doctrine effertzienne,

accusent notre société de régler ses échanges « sans égard à la proportion exacte des équivalents de travail et de sol contenus dans les biens fongibles ». On échange, par exemple, trois équivalents de travail et deux de sol contre deux de travail et trois de sol,  $A^2B^2$  contre  $A^3B^3$ . Il advient alors que les uns cèdent plus de travail qu'ils n'en reçoivent en échange, et les autres plus de terre. Ceux qui fournissent trop de travail, ajoute M. Andler avec Effertz, se font *exploiter*; ceux qui ne reçoivent pas assez de la terre et de ses produits sont « *extirpés* lentement du sol »; ils meurent victimes de la lutte pour la subsistance et l'existence, puisque la terre est nourricière de l'homme et qu'il en faut une certaine surface pour produire les aliments qui le nourrissent. Le régime de l'échange présent est un régime où sont « laissés à l'*arbitraire d'un chacun* » les équivalents de travail et de sol échangés; la société présente est donc, conclut M. Andler, impuissante à contrôler et à corriger « ce qui subsiste en elle d'iniquité exploiteuse et extirpeuse d'hommes ». Elle est « une société qui *opprime* et qui *tue* ». C'est précisément ce que M. Effertz avait tâché de montrer tout au long dans ses *Antagonismes économiques*. Il faut dès lors, selon les partisans de cette doctrine, que l'échange des quantités égales de *travail*, demandé par Marx, se complète par une *tarification des matières premières*, qu'ensuite « on répartira proportionnellement au travail fourni par chacun ». Dans la société collectiviste, une quantité définie des produits du sol consommables sera attribuée à tout homme en échange d'un travail « dont il faudra convenir ».

On voit quel calcul surhumain suppose toujours cette théorie, puisqu'il faudra tarifer : 1° des *travaux* en intensité et en qualité; 2° des *matières premières*, y compris le sol de notre planète; 3° des *besoins* individuels et sociaux. Et l'on n'y parle pas des avantages naturellement attachés à une bonne santé, à un cerveau bien fait, à l'intelligence, à l'éducation, aux circonstances naturelles ou sociales, etc., etc. On prétend que toutes

choses seront tarifées au Jugement dernier, mais par quel miracle le Jugement de la société collectiviste, Providence terrestre, pourra-t-il réaliser l'idéal céleste : à chacun selon ses mérites ?

M. Effertz croit rendre « pratiquement possible » le socialisme en proposant la solution suivante (1) :

1° Création d'un bi-monétisme comprenant la monnaie-travail et la monnaie-terre.

2° Double  *salaire*  aux producteurs de monnaie-travail et monnaie-terre.

3° Double  *prix*  des marchandises en monnaie-travail et monnaie-terre.

4° Les producteurs recevront un  *salaire-travail*  égal à leur travail fourni, multiplié par un coefficient =  $c'$ .

Ils recevront un  *salaire-terre*  égal à leur travail fourni, multiplié par le coefficient =  $K'$ .

5° Le  *prix-travail*  des marchandises sera égal au travail qu'elles renferment, multiplié par un coefficient =  $c''$ .

Le  *prix-terre*  des marchandises sera égal à la terre qu'elles renferment, multiplié par un coefficient =  $K''$ .

« Or, ajoute M. Effertz, on n'a qu'à faire varier convenablement les quatre coefficients  $c'$ ,  $K'$ ,  $c''$ ,  $K''$ , pour arriver à  *tous les buts voulus* . Avec cette formule, on évite la grande difficulté de la formule ponocratique » de Marx, qui attribue au travail ( $\pi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ) toute l'importance. Cette difficulté vient de la transformation  *limitée*  des branches de la production, car la transformabilité des branches de la production dépend de leur quotient  *travail-terre* . Dans le système de Marx, celui qui se présentera aux magasins collectifs pour demander « de la bière » pourra ne trouver « que des livres », parce que les éléments terre et travail n'auront pas été distingués.

M. Effertz se flatte qu'avec ses doubles bons toutes les difficultés seront résolues. Il est permis de n'en rien croire. Une considération bilatérale vaut assurément mieux qu'une considération unilatérale, mais quand

1.  *La formule du socialisme* , dans la Revue internationale qui paraît à Lugano sous le titre  *Cœnobium* , n° mars-avril 1905, p. 39.

il y a vingt côtés divers, comment aurait-elle une valeur définitive? Nous craignons fort que l'appareil mathématique déployé par M. Effertz ne soit un moyen de formuler, avec une exactitude tout apparente, des notions inexactes et inadéquates. Les faits sociaux sont si compliqués qu'ils se prêtent mal à la mathématique. Celle-ci ne peut qu'exprimer certains rapports détachés du tout; gardons-nous de leur attribuer une généralité et une portée qui leur manquent. La théorie de la valeur de M. Otto Effertz est encore beaucoup trop simple, quoiqu'elle le soit moins que la théorie de Marx. Ricardo lui-même avait déjà montré que le travail ne suffit pas à fonder la valeur et qu'il y faut ajouter la terre; mais terre et travail n'y suffisent pas davantage. Il faut évidemment y ajouter tous les rapports mutuels des hommes dans le milieu social. La valeur, au sein de nos sociétés actuelles, se détermine et se précise finalement par l'offre libre et la demande libre. Elle n'est pas laissée pour cela, comme les collectivistes le prétendent, « à l'arbitraire d'un chacun ». Ce n'est pas un homme qui détermine la valeur, ni même deux, mais tout un ensemble d'hommes et de choses. Minime y est la part de la volonté humaine, malgré le rôle du libre *contrat* dans l'évaluation. Ce qui domine tout, ce sont les nécessités vitales de l'*organisme* social. Les valeurs et même les prix sont, à quelque chose près, déjà fixés indépendamment des vendeurs et des acheteurs : la marge de variabilité est étroite pour les individus. Les auteurs de systèmes ferment les yeux sur l'effrayante complexité des relations sociales à la fois organiques et contractuelles, d'où dérive la valeur. Nous sommes loin de contester ce qu'il y a d'empirique et d'inexact, parfois d'inique, dans les « évaluations » de nos sociétés actuelles; mais transportons-nous par la pensée dans la société collectiviste. Si perfectionnée qu'y soit l'administration bureaucratique de l'État ou des corporations, elle ne pourra, pas plus que Marx et Effertz, trouver pour chacun la formule exacte de travail intellectuel, de travail manuel, d'in-

telligence innée ou acquise, de sol, de chance heureuse, de circonstances sociales, etc. Un tel calcul dépasse les forces humaines, mêmes celles de l'humanité entière. La société collectiviste sera donc, elle aussi, impuissante à déterminer sans « arbitraire » ce qui subsistera en elle « d'iniquité exploiteuse et extirpeuse d'hommes ». Elle aussi sera « une société qui opprime et qui tue », avec cette aggravation qu'elle opprimerait l'individu de tout le poids d'une masse sans contrôle et sans frein.

### III. — CONCLUSION. LA JUSTICE DISTRIBUTIVE ET LA JUSTICE CONTRACTUELLE

Ce n'est pas sans raison qu'Aristote distinguait la justice d'échange ou commutative, qu'on peut encore appeler justice contractuelle, d'avec la justice distributive. La première assure l'égalité des libertés qui contractent entre elles et définissent par leur accord la valeur relative des objets échangés :  $A = B$ . La justice distributive, elle, prétend déterminer la valeur absolue des personnes : elle vise, non plus à l'égalité simple, mais à la proportionnalité :  $A$  est à  $B$  comme  $C$  est à  $D$ . Mais, si un tel but est bien l'idéal, cet idéal est irréalisable pour l'homme, surtout par voie d'autorité ; il ne peut se réaliser que progressivement, par l'accord même des personnes libres et égales sur la valeur attribuable aux choses et sur le mérite attribuable aux personnes. Si Lysis et Théoclès vont tous deux acheter le même pain chez Agathon, la justice commutative dont parle Aristote veut qu'ils le paient le même prix :  $A = B$  dans la balance. La justice distributive voudrait d'abord qu'Agathon considérât la relation du prix avec la fortune de Lysis, qui est riche, et avec la fortune de Théoclès qui est pauvre. Quatre drachmes, pour ce dernier, sont plus que pour l'autre. Voilà notre boulanger entraîné dans des calculs bien complexes. Mais ce n'est pas tout. Il faudrait aussi considérer le besoin

plus ou moins grand de nourriture qu'ont Lysis et Théoclès. Ce dernier meurt de faim; le morceau de pain a donc pour lui plus de valeur que pour Lysis. Au point de vue purement économique, ce serait une raison au boulanger pour vendre plus cher le morceau de pain; mais, au point de vue moral de la *εὐδαιμονία*, ce serait une raison pour le vendre moins cher ou même pour le donner gratis. Voilà encore des complications qui rendront notre boulanger perplexe. Que sera-ce si, dans l'avenir lointain, l'Administration collectiviste devait résoudre pour chacun le problème de la justice distributive?

Certes, les hommes ne sont pas seulement des « échangeistes », uniquement préoccupés des choses échangeables, la balance à la main pour obtenir l'égalité des quantités selon l'éternelle formule :  $A = B$ . Les conditions d'une société meilleure ne sont pas seulement *quantitatives*, mais encore et surtout *qualitatives*. Il ne s'agit pas seulement de produire plus, mais de produire mieux, de répartir mieux et plus également entre tous, de consommer mieux, d'une façon plus reproductrice, plus utile aux qualités morales ou sociales des individus. C'est ce qu'oublie trop souvent et le pur économisme et le socialisme matérialiste; c'est ce qu'ont raison de rappeler les socialistes idéalistes. Mais ce *mieux* qu'ils réclament et cette répartition meilleure de toutes les valeurs ne peuvent s'obtenir que par voie de *justice* commutative et contractuelle, non proprement *distributive*. Les hommes ne pouvant sonder les cœurs et les reins, ni évaluer ou « tarifier » toutes choses selon les travaux, les mérites, les besoins et les ressources, la distribution autoritaire par les hommes va contre son propre but : elle écrase la liberté de chacun sous la puissance de tous et, sous prétexte de réaliser une justice théoriquement meilleure, elle aboutit pratiquement, par la multiplication inévitable des erreurs, à une longue série d'injustices.

La seconde accusation du collectivisme est que tout capital renferme une injustice et a une « source

impure ». Il naît de l'accaparement par un seul individu du « surcroît de produit » engendré par le surtravail d'un autre individu. Cette « plus-value, » que les collectivistes prétendent prélevée sur tout ouvrier par tout entrepreneur, constitue, à les en croire, une nouvelle « corvée », plus dure que celle du moyen âge. Un des chefs du matérialisme économique, reprenant les calculs de Marx, l'estime à six heures six minutes (exactement!) sur douze heures de travail ; car, dit-il, sur 7 milliards 130 millions de production en France, il y a 4 milliards 941 millions de matières premières et 191 millions de combustible ; reste un milliard 994, dont 980 millions au travail, un milliard au capital comme profit du « surtravail » et de la « plus-value. » Ainsi, selon ces calculs, tout le labour est d'un côté : de l'autre, on ne fait que dormir sur des sacs d'argent. L'inventeur, les bailleurs de fonds qui ont eu confiance en lui, le directeur de l'entreprise, tous les chefs qui le secondent, les bâtiments, les machines, l'entretien de l'outillage, son amélioration, les frais généraux, la correspondance, les assurances, les courtages, les risques de toutes sortes, les pertes par non-valeurs, par faillites d'autres commerçants ou industriels, par fluctuations imprévues du marché, par chômage, etc., etc. ; rien de tout cela n'entre en ligne de compte : chefs d'entreprise, inventeurs, prêteurs d'argent à leurs risques et périls, ingénieurs, directeurs, commerçants, tous sont des spoliateurs : ils dépouillent honteusement l'ouvrier d'une portion de 6 heures 6 minutes sur 12 heures, soit 366 minutes par jour, lesquelles deviennent la propriété de tous ces oisifs dont on ne voit pas s'agiter les bras et les jambes. A ceux qui, sous le nom vague de capital, englobent ainsi entrepreneurs, directeurs, commerçants et financiers, on a répondu avec raison : — Suffit-il donc d'occuper des ouvriers pour gagner 6 francs par tête ? Et comment se fait-il, encore une fois, que tant d'entreprises, en dépit du « surtravail des uns et de la prétendue « paresse » des autres, » aboutissent à l'effondrement ? Les soldats d'un de Moltke prétendraient-ils aussi

qu'eux seuls font la besogne, tandis que lui, commodément installé sous sa tente, le nez sur une carte, ne met la main ni au sabre ni au canon ? N'a-t-on pas justement comparé aux victoires militaires les victoires industrielles ? N'a-t-on pas justement observé qu'un pays, avec quelques milliers de bons chefs d'industrie, de bons commerçants, de capitalistes prévoyants, marche à la victoire et à la prospérité, tandis que d'autres pays, où les ouvriers ne travaillent pas moins, vont à la ruine ? Les ouvriers qui traitent leurs chefs de « fainéants » sont aussi logiques que des soldats qui méconnaîtraient le rôle de leurs tacticiens.

— Le capital, dit-on encore, détient injustement le fonds des salaires. — Mais l'économiste américain Walter a montré comment le capital est *immobilisé* dans l'outillage, dans les machines, produits du travail mental, qu'il met au service du travail matériel pour en augmenter la puissance et l'effet utile. Ce n'est donc pas avec le capital proprement dit que l'entrepreneur paie les salaires de ses ouvriers, puisque le capital a été transformé en outillage ; c'est avec le produit de ses ventes, avec ses « rentrées ». Or, comme c'est le consommateur qui fait et règle les achats, qui provoque ainsi les rentrées de fonds par les ventes, c'est en réalité le consommateur qui paie le travailleur ; le capital ne sert ici que d'*intermédiaire*, nécessaire sans doute, mais non pas tout-puissant. En conséquence, ce n'est point le capital immobilisé qui détient le vrai fonds des salaires, disponible et mobile ; c'est le consommateur.

Outre qu'on ne pourrait organiser l'outillage scientifique sans le capital, ce dernier offre encore un avantage : celui d'être le *régulateur* du travail matériel et, comme on l'a dit « la *protection* du travailleur contre le capital même »<sup>1</sup>. Dans la petite industrie, où le capital fixe est insignifiant, « la morte saison sévit périodiquement d'une façon presque normale ». Pourquoi ? C'est que, les consommateurs n'ayant plus un besoin immédiat du pro-

1. M. Cheysson.

duit, le travail se trouve arrêté. Au contraire, dans la grande industrie, la morte saison est beaucoup moins connue. Pourquoi encore ? Parce que l'énorme capital immobilisé dans les machines et immeubles de toutes sortes ne peut rester sans travailler ; sinon il menace de ruine le capitaliste. Dès lors, celui-ci est obligé de pousser jusqu'au bout les concessions aux travailleurs. Le capital utilisé par la science régularise donc le travail et protège le travailleur contre le patron. Karl Marx se réfutait d'avance en citant les paroles d'un grand filateur anglais, d'un *cotton lord* : « Quand un paysan dépose sa pioche pendant quelques minutes pour se reposer, il stérilise pendant ce temps un capital d'un schelling ; quand un de nos ouvriers fait chômer un métier, il rend improductif un capital de mille livres, dont il faut payer toujours l'entretien, l'intérêt et l'amortissement. » Puisque le travail trouve son plus grand avantage au développement du capital, celui-ci n'est donc pas par essence, comme on l'en accuse, accapareur et spoliateur des produits du travail : s'il le devient par accident, il faut y porter remède, mais non en supprimant une cause de progrès pour l'humanité, y compris les travailleurs eux-mêmes.

La troisième accusation des collectivistes, c'est que le capital accapare, non pas seulement le surcroît de produit engendré par un individu, mais le surcroît de produit engendré par la division du travail entre tous et par la coopération de tous, c'est-à-dire par ce qu'il y a déjà de collectif dans l'organisation du travail. — Il est certain (et les économistes avaient mis le fait en lumière avant les socialistes) que le travail associé est plus productif que le travail isolé : quand dix hommes s'unissent, il n'y a plus simplement le produit de chacun d'eux, mais aussi le produit de l'association même. C'est ce produit, disent les collectivistes, qui, étant un fait social, engendre la *rente* sociale : il devrait donc revenir à la société entière. — Mais d'abord, il n'est pas exact de dire que l'association des patrons et des travailleurs soit

une œuvre exclusivement *sociale*, car ce sont certains *individus* intelligents qui s'associent, tandis que d'autres ne le font pas ; pour s'associer, puis pour trouver le meilleur mode d'association, ils sont obligés de faire œuvre de volonté, en même temps qu'œuvre d'intelligence, souvent même œuvre de vertu. Direz-vous qu'il suffit de se mettre mille ensemble pour fonder une association ? Direz-vous aussi que c'est la Société, une entité véritable, qui produit telle ou telle association particulière, et non pas les *particuliers* qui unissent leurs efforts pour telle ou telle fin ? Dans une association, il est clair qu'une portion des produits du travail doit revenir à l'association même, c'est-à-dire, en fait, à tous les individus associés ; mais ce retour a lieu par la force des choses. Il est clair aussi, comme nous l'avons montré dans la *Propriété sociale*, que, au sein de la vaste association nationale, il y a des biens qui sont dus à la coopération *collective* de *tous* les membres et qui, en conséquence, doivent avoir un caractère collectif ; il faut donc, surtout par l'impôt, prélever le mieux possible la part sociale. Mais entre un impôt de justice réparative et le collectivisme universel, il y a toujours l'abîme que nous avons tant de fois signalé. Un prélèvement sur les capitaux n'est pas un partage des capitaux entre tous et n'a pas pour effet de stériliser le capital même. Les économistes ont comparé le capital à un lac profond où l'on vient puiser. Répandez également ce lac, sous prétexte d'égalité, sur la surface entière de la France, c'est-à-dire sur cinquante trois millions de kilomètres carrés, chacun n'en recevra qu'un cinq millième de centimètre, visible seulement au microscope et stérile pour tous. Au contraire, laissez subsister le lac, il s'entourera de cultures et d'arbres, qui eux-mêmes entretiendront une certaine humidité dans le sol et dans l'air ; les produits de la culture pourront, en s'augmentant peu à peu, se répandre de plus en plus. Il ne faut pas qu'on ait le droit d'accaparer le lac ou telle autre source de production ; mais empêcher l'accaparement, ce n'est pas empêcher l'appropriation et l'exploitation par un certain nombre

d'individus, qui mettent librement en commun, leurs efforts.

D'après tout ce qui précède, le capital est aussi utile à la société qu'aux individus. Les collectivistes demandent à ce sujet : — Le capitaliste conçoit-il lui-même que sa raison d'être n'est pas de faire fortune à force de profits, mais de remplir une fonction sociale ? Agit-il toujours en conséquence, avec la conscience de son devoir social à remplir ? — Parler ainsi aux capitalistes, c'est leur rappeler avec raison qu'il existe une morale, à laquelle ils doivent se conformer. Mais autre chose sont les considérations morales, autre chose sont les mesures légales. Or, les collectivistes ne se contentent pas de prêcher les capitalistes ; ils veulent les dépouiller. Pour acquérir ce droit, suffit-il de montrer que les capitalistes ne sont pas des saints ? On pourra demander de nouveau si les ouvriers sont eux-mêmes des saints, s'ils se rendent compte, eux aussi, qu'ils « remplissent une fonction sociale », qu'ils ne travaillent pas seulement pour gagner leur vie et aller au cabaret, mais pour coopérer au progrès général de l'humanité. Le législateur ne peut intervenir que contre ceux qui violent positivement des droits déterminés.

Certains socialistes, moins ennemis du capital, à la condition qu'il soit collectif, accusent la société présente de ne pas assez capitaliser, précisément parce que les individus prennent pour objectif leur satisfaction personnelle et non les besoins sociaux. Il est cependant difficile de croire que la capitalisation augmenterait en régime collectiviste. Dans notre société, il y a des raisons très fortes pour capitaliser : le désir d'une vie plus facile et de loisirs plus grands, le besoin de se reposer quand sera venue la vieillesse, l'espoir de transmettre à ses descendants un héritage qui leur permettra de ne pas gravir péniblement l'échelle dès le plus bas échelon, etc. En société collectiviste, ce seraient des directeurs élus qui seraient chargés de la capitalisation :

or, comme M. Bourguin l'a remarqué, nous sommes habitués à voir les élus plus soucieux de plaire à leurs électeurs que de sauvegarder la fortune publique. Comment croire que les électeurs eux-mêmes renonceraient à des jouissances immédiates et se condamneront à l'abstinence dans l'intérêt d'une abstraction comme la fortune sociale, que dis-je ? la fortune de la société *future* ? Dès aujourd'hui, le vice des démocraties est l'imprévoyance, la vie au jour le jour, l'oubli du lendemain et du surlendemain ; ce vice ne pourrait que s'accroître dans une démocratie collectiviste, qui aurait tout à prévoir et, sur la plupart des points, devrait se substituer aux individus. Que sera-ce si on prêche aux hommes « la vertu » de la dépense et « la consommation immédiate » synonyme de : « Après nous le déluge ! »

Capitaliser, n'est pas seulement, comme nous venons de le faire voir, une loi économique et sociologique, c'est aussi une loi biologique. Tout le corps de l'animal et même de la plante est organisé pour fixer et emmagasiner des forces qui, plus tard, seront prêtes à l'action. La mémoire est un capital et le cerveau est fait pour capitaliser une quantité infinie de moyens de production. Ceux des collectivistes matérialistes qui proscrirent l'épargne, qui veulent même, selon le mot de M. Lafargue, « obliger à la consommation immédiate, » devraient proscrire aussi le souvenir, la tradition, l'éducation, la science. Les animaux eux-mêmes, comme le castor et l'écureuil, entassent des provisions pour l'avenir : ce sont d'infâmes capitalistes.

## II

### LE PROFIT, L'INTÉRÊT, LA RENTE

I. — Si, comme nous l'avons vu, la fonction sociale du capitaliste, consiste à alimenter, parfois à concevoir ou à diriger la production, la distribution, la consommation même, il s'ensuit que cette fonction trouve une

rémunération naturelle et légitime dans le *profit*. Il existe au sein des sociétés un mécanisme complexe par lequel la richesse virtuelle et future, but du travail, s'échange contre la richesse actuelle, contre le capital qui lui permet de passer à l'acte en lui fournissant une matière, souvent même une forme et une direction. Le profit représente la part de la richesse présente dans la richesse future. On ne peut donc pas soutenir, avec les collectivistes, que tout gain soit toujours injuste en soi, comme étant constitué exclusivement par du travail non payé aux ouvriers, volé aux ouvriers. La seule chose vraie, c'est que certains capitalistes font souvent des gains *exagérés*, hors de proportion avec leur somme de travail personnel, avec les modestes émoluments des employés, des travailleurs intellectuels et des travailleurs manuels. Mais ces excès de gains sont dus à l'importance que le capital a prise pendant le XIX<sup>e</sup> siècle, aux risques qu'il a courus dans les grandes entreprises. L'étendue des risques entraîne nécessairement l'étendue des profits, quand il y en a, et aussi des pertes, quand il y en a. Il ne faut oublier aucun des éléments de la question.

Les collectivistes condamnent non seulement tout profit futur et aléatoire, mais encore tout profit immédiat, par exemple celui d'une vente au comptant. Dans la vente du produit fabriqué, disent-ils avec Thünen, devraient simplement se retrouver en bonne justice : 1<sup>o</sup> la valeur des matières premières ; 2<sup>o</sup> l'usure des instruments ; 3<sup>o</sup> le salaire des travailleurs. Si donc la marchandise se vend à sa vraie valeur, « il n'est pas possible que le capital donne un profit quelconque. » En effet, ajoute-t-on, la subsistance des travailleurs, y compris celle du patron, est assurée; l'outillage est reconstitué après l'usure, les matières premières sont payées; après quoi, il ne reste rien, et on ne voit pas ce qui resterait. En fait, cependant un excédent demeure; donc cet excédent est une spoliation des ouvriers. — A quoi l'on peut répondre : 1<sup>o</sup> Le patron n'a-t-il droit qu'à sa *subsistance* pour avoir rempli une fonction directrice d'importance

majeure, sans laquelle le labeur de chaque ouvrier eût été stérile? 2° L'inventeur n'a-t-il droit qu'à sa subsistance? 3° Celui qui a prêté l'outillage ou le capital nécessaire à l'achat de l'outillage n'a-t-il droit à rien, pas même à sa subsistance, pour avoir épargné par son travail de quoi fournir aux autres un instrument de travail et de subsistance? 4° N'a-t-il droit à rien en compensation des chances de perte qu'il court? En un mot, ne faut-il concéder aucune rétribution à l'esprit d'entreprise, à l'invention même en fait d'entreprise, enfin à l'esprit de risque en vue de succès? Quand les collectivistes prétendent qu'il ne reste *rien*, « absolument rien », ils négligent maint élément d'importance majeure, et quand ils concluent que tout profit, naît d'une « soustraction faite au salaire », ils refusent de considérer toutes les formes d'effort intellectuel ou matériel, tous les périls courus par l'invention, par l'imitation même, par l'initiative des volontés et des intelligences. Le risque est la liberté individuelle prenant l'initiative d'un acte qui peut être utile pour l'individu ou pour tous, mais qui offre des dangers. Guyau a dit avec profondeur dans son *Irreligion de l'avenir* : « Le socialisme, soutenu aujourd'hui par les révoltés, aurait besoin, au contraire, pour sa réalisation (surtout pour sa durée) des gens les plus paisibles du monde, les plus conservateurs, les plus bourgeois; il ne donnera jamais une satisfaction suffisante à cet amour du risque qui est si fort dans certains cœurs. » C'est « un fonctionnarisme idéal ».

Enfin, les collectivistes négligent un dernier élément expérimental, que le sociologue, lui, ne saurait négliger : la rareté relative, dans une population donnée, des inventeurs, initiateurs, fauteurs de vastes entreprises, esprits aventureux et amoureux du risque et le nombre relativement très grand, dans cette même population, d'hommes qui n'ont à offrir que leurs bras avec une aptitude à l'imitation plus ou moins heureuse. Ces derniers, en outre, se multiplient avec beaucoup plus de rapidité que les autres. Ici encore, les collectivistes oublient de mettre en ligne de compte la population. Si pourtant vous

leur rappelez que la densité de la population est un élément essentiel aux calculs, ils répondent que la densité des ouvriers manuels et la rareté des travailleurs intellectuels, des inventeurs, directeurs, entrepreneurs capitalistes, n'est pas le fait de ces derniers; il n'y a donc, disent-ils aucune raison pour qu'ils perçoivent, du fait de cette circonstance, un profit qui n'est pas leur *produit*. — D'abord, répliquons-nous, s'ils n'ont pas de mérite à ce que les ouvriers manuels surabondent, cette surabondance n'est pas non plus leur faute. Et si les Newtons ou les Pasteurs sont rares, ce n'est pas non plus la faute de Newton ou de Pasteur. Quand le jeu nécessaire des forces sociales augmente la valeur relative de tel élément, — intelligence, volonté, initiative, épargne, capital, — ce ne sont pas les individus qu'il en faut accuser. Ces individus profitent de leurs avantages sociaux comme ils profitent de leurs avantages naturels : c'est là un fait que nulle réorganisation sociale ne pourra empêcher, à moins d'étouffer toute supériorité naturelle ou acquise. La société entière en serait la première victime et n'aurait aujourd'hui ni chemins de fer, ni télégraphes, ni aucun des perfectionnements dus aux grands novateurs. Faisons donc la guerre aux injustices, mais ne considérons pas toutes les inégalités ou toutes les précellences comme des injustices; ne reprochons pas amèrement aux supérieurs leur supériorité, comme si c'était la faute d'un Watt ou d'un Ampère de ne pas être aussi stupide que tel Damara qui ne peut pas compter au delà de trois.

Ce ne sont pas, réplique-t-on, les actionnaires des chemins de fer qui ont inventé les chemins de fer ou les télégraphes; ils ne les ont pas même construits; donc ils font des profits « immérités » qui devraient revenir à la Société. Mais, encore un coup, pourquoi celui qui fournit au progrès une condition *sine qua non* n'aurait-il pas sa part de profit. De plus, qu'est-ce que cette Société, avec lettre majuscule, sinon vous, moi et les autres? Or, ce n'est ni vous, ni moi, ni les autres hommes actuellement vivants qui avons inventé les che-

mins de fer ; c'est donc à Watt, à Stephenson, à Séguin que devrait revenir tout le profit ? Les membres d'une société collectiviste profiteraient eux-mêmes de choses qu'ils n'auraient faites ni individuellement ni même collectivement. Le profit est dans la nature même : le progrès produit toujours un surplus qui devient un profit.

Les collectivistes objectent aux capitalistes et même aux inventeurs que leurs capitaux, que leurs inventions empruntent leur valeur à l'état social qui les rend *profitables*. Mais nous avons fait voir que le même raisonnement s'applique au travail ouvrier : ce dernier n'est possible et profitable que grâce à l'état social, grâce à la civilisation, dont les ouvriers manuels ne sont pas plus les auteurs que les ouvriers intellectuels ou les propriétaires. Comment donc conclure de là autre chose que le devoir moral de dévouement à la société, le devoir général de justice réparative, enfin le devoir légal de lui rendre par l'impôt ce qu'elle a elle-même le droit de réclamer comme sa part dans la part de chacun.

---



## CHAPITRE II

### LES REVENUS SANS TRAVAIL ET LE CAPITAL.

#### I

##### LE REVENU SANS TRAVAIL ET LA PLUS-VALUE

L'économie anglaise, en admettant avant Marx que toute richesse est créée par le travail, portait déjà dans son sein les deux grandes conséquences que les collectivistes en ont tirées. La première, nous venons de le voir, c'est que toute valeur, étant issue du seul travail, doit demeurer aux mains des travailleurs, soit en nature, soit en équivalents rigoureux. Nous avons reconnu là un sophisme. Mais il y a une seconde et importante conséquence que les socialistes mettent toujours en avant, malgré la « *décomposition* » des principes d'où ils la tirent : c'est que les *revenus sans travail*, les revenus qui ne sont pas des salaires exacts du travail personnel, sont tous injustes. De là nous allons voir dériver la proscription de toute rente foncière, de tout intérêt, de tout loyer ou fermage, de tout profit. De là se déduira encore cette autre proposition que le montant des revenus sans travail, des revenus *oisifs*, donne la mesure exacte de la spoliation des travailleurs.

La condamnation absolue des revenus sans travail est, comme l'a remarqué Menger, l'idée *révolutionnaire* fondamentale du socialisme, comme l'idée de l'égalité politique a produit la Révolution française. Cette idée ne constitue, il est vrai, qu'un principe tout négatif, mais les

masses se groupent plus facilement sur des négations. Il importe donc au plus haut point d'examiner une doctrine qui est la base dernière du socialisme.

I. — La théorie collectiviste du travail étant fausse et la théorie collectiviste de la valeur étant fausse, il y a de grandes chances pour que soit non moins fausse la théorie du « revenu sans travail ». Cette expression même n'a de la clarté que l'apparence la plus superficielle. Par travail, nous l'avons remarqué déjà, les masses n'entendent guère que le travail actuel, visible et matériellement mesurable. Or, c'est une première erreur d'appeler revenu sans travail tout ce qui n'est pas réductible, par une voie ou par une autre, au salaire d'un travail manuel.

Une seconde erreur, c'est de prétendre que le revenu sans travail consiste uniquement dans la valeur produite par les travailleurs *en plus* du salaire reçu, ce qui change le revenu du patron en un vol. C'est compter pour rien : 1<sup>o</sup> l'intelligence des directeurs et entrepreneurs ; 2<sup>o</sup> leur volonté et leur travail personnel ; 3<sup>o</sup> l'intelligence, la volonté et le travail de leurs ancêtres, qui leur ont transmis leurs biens. S'imaginer que l'artisan manuel seul, par son seul travail, produit le surplus, ce n'est pas faire de la science sociale, c'est faire du roman social. D'ailleurs, abandonnez l'ouvrier à lui-même, et vous verrez ce qu'il produira : vous n'avez donc pas le droit de lui attribuer la *totalité* d'un produit ni d'un surplus qu'il est incapable de réaliser *seul*. L'ouvrier qui « empoche son salaire » est-il sûr qu'on ne pourrait pas l'accuser lui-même d'avoir reçu, en partie, du « revenu sans travail » ? Un terrassier se trouve en un endroit où l'on a besoin de nombreux ouvriers pour creuser un tunnel : avantage sans travail. Un ouvrier est deux fois plus robuste qu'un autre : avantage sans travail. S'il est dix fois plus intelligent, nouveau revenu sans travail. Une nation collectiviste qui possédera des mines, tandis que les autres n'en posséderont pas, aura du revenu sans travail. Une commune collectiviste qui aura des sources,

tandis que les autres manqueront d'eau, aura du revenu sans travail.

Thomson, un des ancêtres (avec Sismondi) du principe de la plus-value et du revenu sans travail, est obligé de reconnaître que, sous un régime socialiste, l'ouvrier, en bonne justice, devrait toujours une indemnité *au propriétaire* pour la détérioration entraînée par l'usage; il reconnaît aussi que, d'autre part, le propriétaire devrait toujours obtenir, sur le produit des ouvriers qu'il occupe, « ce qui lui est nécessaire pour lui assurer un revenu *égal* à celui de l'ouvrier *le mieux rétribué* ». C'est le surplus, à en croire Thomson, qui est de la plus-value et du revenu sans travail. On voit l'arbitraire de ces théories. Comment soutenir que l'inventeur, que l'entrepreneur de grands travaux, eût-il du génie, eût-il des conceptions supérieures et une activité supérieure au service de ses conceptions, ne doit pas avoir plus que l'ouvrier le mieux rétribué? Pourquoi un Watt ou un Ampère ne serait-il pas mieux rétribué que le meilleur manœuvre mécanicien ou électricien? Où est inscrite cette règle de justice, sinon dans le culte idolâtre du travail manuel? Quand Marx nous affirme que l'ouvrier travaille six heures pour lui et six heures pour son patron, d'où résulte une plus-value de six heures dérobée par le patron, il fait de la comptabilité aussi fantastique que les comptes attribués à Haussmann; il égale, lui aussi, le chef d'une grande entreprise ou l'auteur d'une grande découverte à l'ouvrier manuel le mieux payé. Si pourtant un inventeur est lui-même une plus-value pour l'humanité, pourquoi, dans la distribution finale, ne recevrait-il pas une plus-value?

On voit que la théorie qui réduit tout profit à du travail *non payé*, par conséquent « *volé* », est insoutenable au point de vue sociologique, quelque propre qu'elle soit, pour l'agitateur politique, à soulever les foules. Il est habile, mais il est mensonger de persuader au peuple que *tous* les profits, quels qu'ils soient, se font à ses dépens. Ceux qui s'étonnent devant certains gros bénéfices, devant certaines plus-values inespérées, ne s'étonnent

pas devant les industriels qui ne font pas leurs frais ou qui se ruinent. « Tant pis ! » Voilà toute la consolation. Ces industriels payent cependant leurs ouvriers comme les autres ; leur argent s'absorbe à les rémunérer ; c'est alors pour eux la « moins-value » au lieu de la « plus-value » anathématisée par le collectivisme. Toute cette théorie revient à dire que les entrepreneurs ou marchands reçoivent *trop* quand ils font de bonnes affaires, comme ils reçoivent *trop* peu quand ils en font de mauvaises. Mais la détermination du *trop* est impossible. Nous en sommes donc réduits, en fin de compte, à de vagues récriminations sur l'absence d'une parfaite justice distributive en ce monde.

II. Selon d'autres collectivistes, plus récents, ce n'est pas dans les rapports du travailleur et de l'employeur, c'est, contrairement à ce que pensait Marx, dans l'*échange* qu'aurait lieu la formation des plus-values. Le bénéfice commercial est, d'après eux, la source de tous les abus. Reconnaissons pourtant que l'entremise du marchand est utile et doit être payée. Un enfant s'est blessé grièvement et son père court à la pharmacie voisine pour acheter des remèdes et les rapporter à temps. Si ces remèdes, vendus par un intermédiaire, coûtent un peu plus cher qu'ils n'auraient coûté dans les grands magasins collectivistes, le père ne s'en plaindra pas. Il aimera mieux donner quelques sous de plus au prétendu parasite que de faire un long trajet et de revenir *trop* tard. — Oui, disent les collectivistes ; mais les bénéfices des marchands sont hors de toute proportion avec le travail qu'ils accomplissent. Cela est si vrai, remarque M. Andler, que les intermédiaires foisonnent ; preuve qu'ils vivent aisément. — On voit combien il est difficile de mettre les collectivistes d'accord. Selon Marx, la faute était surtout aux entrepreneurs, la voici maintenant au compte des marchands. Ceux qui accusent ces derniers de n'être pas toujours indispensables et de *trop* gagner ont raison pour une partie des commerçants ; mais ils oublient de nou-

veau ceux qui sont utiles et qui pourtant se ruinent.

Ce qui est vrai, dans les conditions actuelles de la société, c'est que l'échange, si libre qu'on le suppose formellement, ne met pas en face les uns des autres des hommes pourvus de leurs seuls bras et de leurs seules aptitudes, mais des hommes « munis inégalement de parcelles de propriété ». En un mot, dans l'échange tel qu'il se pratique, on voit se produire déjà des « rentes », des privilèges et plus-values au profit de certains acheteurs et de certains vendeurs. Le mal est incontestable. Seulement, nous rappellerons une fois de plus qu'il y a aussi et qu'il y aura toujours une situation privilégiée, une rente pour quiconque est plus habile, plus laborieux, d'une meilleure santé, etc. Faut-il donc passer sur toutes les têtes le niveau de Tarquin ? La société a elle-même intérêt à ce qu'il subsiste en son sein certaines inégalités, germes d'émulation et de progrès pour tous, notamment celles qui viennent du talent, du mérite, de l'épargne, de la prévoyance, de l'esprit d'initiative et d'entreprise, du risque couru en vue du nouveau, etc. Les autres inégalités doivent être diminuées et le sont par l'effet du progrès social, mais quel système peut atteindre la distribution parfaite ? Le remède n'est pas dans la confiscation de la propriété privée par la collectivité ; il est dans la diffusion progressive de la propriété privée et dans l'association progressive des propriétés privées, deux mouvements qui tendent à égaliser de plus en plus les libertés dans les échanges ou contrats.

M. Menger fait une remarque sage (p. 237 du *Droit au produit intégral*) : « Il faut que la législation s'inspire de ce principe fondamental qu'on doit éviter toutes les mesures qui *créent artificiellement* le revenu sans travail ou qui *augmentent* celui qui existe déjà ». Les cas dans lesquels l'État crée facticement des revenus sans travail sont encore nombreux. « Ainsi les droits protecteurs pour les produits industriels et agricoles, en tant qu'ils ont pour but d'augmenter la rente foncière et le profit du capital : la création de sinécures et de fonctionnaires à trai-

tements exagérés... » L'héritage collatéral *ab intestat*, l'héritage dévolu à des inconnus pour qui il constitue une plus-value tombée du ciel, soulève également des objections. Mais de là à la proscription en masse de tous les prétendus revenus sans travail, il y a fort loin. Nulle administration collectiviste, encore un coup, ne supprimera dans les choses humaines la part de l'*alea*, des conjonctures naturelles ou sociales, c'est-à-dire la part du milieu, les plus-values ou moins-values qui peuvent en résulter. Cette dernière part n'est pas immorale en elle-même, elle est simplement naturelle et *amorable*. Le sociologue réformiste doit essayer de la diminuer, et c'est, nous l'avons vu, un des principaux objets de la justice réparative; nul ne peut se flatter de l'abolir. Il y aura toujours, sur le grand livre de l'Humanité, des « profits et pertes ».

## II

### LE CAPITAL ET LE REVENU DU CAPITAL

I. Le surtravail des ouvriers, la plus-value qu'il engendre, le revenu sans travail qui en est la suite pour les employeurs, voilà, selon les collectivistes, l'*unique* origine du capital. Ici encore, les collectivistes prennent la partie pour le tout; ils condamnent en bloc, sans faire entre l'essentiel et l'accidentel les distinctions que réclame la science.

Comme la conception et la direction des entreprises, comme le commerce et la direction des échanges, la capitalisation est, en son essence, une des formes du travail mental et souvent même moral. Courcelle-Seneuil appelait l'épargne un travail; on s'en est étonné; mais l'effort « d'inhibition, » ce « serre-frein moral », exige autant de volonté, souvent plus, que l'effort d'impulsion. Ne faut-il pas autant de force pour renverser la vapeur dans une locomotive que pour la laisser se précipiter en avant? Voici un homme qui, au lieu de tout dépenser,

s'impose une privation en vue de sa famille : nierez-vous que cette privation soit analogue, par son caractère volontaire et pénible, à l'effort même qui fait le fond du travail ? Capitaliser, c'est donc bien travailler. Si ma fortune est mon œuvre, elle est une récompense de mes efforts ; si je tiens ma fortune de mes parents, je représente ces derniers ainsi que leur effort pour produire et épargner. Aimerez-vous mieux qu'ils eussent tout dépensé et que le « fonds des salaires » en fût diminué ? A qui ont-ils fait tort en épargnant ? S'ils étaient morts pauvres, l'humanité serait-elle aujourd'hui plus riche ?

Les collectivistes n'en critiquent pas moins avec àpreté ce facteur prétendu artificiel des revenus, le capital, qu'ils opposent au seul facteur naturel selon eux, le « travail ». Leur première accusation, c'est que le capital est « inerte », « étranger » par soi-même à l'accroissement réel du patrimoine social. En admettant, avec Gabriel Tarde, que le travail proprement dit, le travail ouvrier ne soit guère qu'imitation, le capital, selon les collectivistes, sera encore moins ; il ne sera, a-t-on dit, qu'une « possibilité d'imitation ». C'est une « matière informe » fournie à qui saura lui donner une forme. — Cette critique du capital vient, selon nous, de ce qu'on s'en fait une idée tout abstraite et ontologique. Il n'y a ni « matière » absolument *inerte*, ni matière absolument nue et sans forme. Le vrai capital est une matière déjà informée et transformée ; c'est lui qui est vraiment du « travail congelé », surtout de l'invention congelée ou de l'intelligence cristallisée. Résultat du travail déjà fait, il consiste dans les moyens, non pas abstraits, mais réels, du travail nouveau. La richesse, qui fournit des instruments de production, est elle-même un des effets passés et un des facteurs actuels de la production, non une sorte d'élément paresseux. Les épargnes et provisions constituent, pour l'intelligence et la volonté, un moyen de dépasser le besoin immédiat, de songer à l'avenir, de faire de grandes entreprises, comme aussi de s'élever des préoccupations purement

matérielles à la vie de la pensée, de la science, de l'art. Qu'est-ce qui rend possible, dans l'industrie moderne et scientifique, l'association des travailleurs et l'organisation collective de leur travail à l'aide d'un outillage perfectionné? C'est précisément le capital; il n'est donc « inerte » à aucun point de vue. Et si l'homme qui a épargné met ses épargnes à votre disposition, au risque de les voir perdues par votre faute, s'il vous permet ainsi de mener à bien une entreprise qui, sans cette condition, eût été impossible, le capital n'aura-t-il pas été *productif* tout comme la main-d'œuvre? Et non seulement le capital est une puissance de *production*, mais il est aussi une puissance de *reproduction*. Les richesses, disent les économistes, sont vite anéanties, moissons, aliments, vêtements, meubles, etc.; la terre même a besoin de se renouveler sans cesse par l'engrais et par le labour; les maisons exigent des réparations; ce qui subsiste, en définitive, c'est le moyen de reproduire les richesses et de les augmenter. Or, ce moyen, nous l'avons vu, est un résultat: 1° des inventions, efforts intellectuels; 2° de l'épargne, effort moral. Pourquoi donc le condamner?

L'emploi intelligent et juste des capitaux, qui oblige à lutter contre toutes les conditions défavorables et à utiliser les favorables, est lui-même une des formes les plus difficiles du travail mental; il exige non pas seulement le travail d'imitation, mais bien souvent le travail d'invention. La société entière a intérêt à ce que le capital fournisse ainsi, par son revenu, une juste rémunération soit à l'initiative personnelle, soit à la confiance éclairée que les prêteurs montrent dans l'initiative d'autrui. Cette confiance, en raison des périls courus, est elle-même un acte d'initiative, parfois de courage. Aveugle chez beaucoup, la témérité est éclairée chez les autres et aboutit à un succès dont tout le monde profite. Si l'on perce un isthme, le commerce du monde entier y trouve avantage. Et, si on en a percé un, il ne s'ensuit pas qu'on percera l'autre. Tel qui gagne à Suez perd à Panama.

II. La principale forme du profit est l'*intérêt*, à la condition qu'il soit vraiment proportionnel et non usuraire. Les théologiens ont eu raison de proscrire l'usure, qui abuse d'une situation malheureuse pour tirer d'un homme sans argent une somme considérable; mais, analystes subtils, ils ont été forcés d'admettre une juste rémunération : 1<sup>o</sup> pour le renoncement à un avantage ou à un lucre actuel (*lucrum cessans*); 2<sup>o</sup> pour la perte dont l'usage et l'usure menacent le bien prêté (*damnum emergens*); 3<sup>o</sup> pour le risque couru (*periculum sortis*). Ces trois éléments constituent, pour une grande partie, l'idée économique et sociologique d'intérêt. Si j'ai l'idée de me priver d'une partie de mon appartement, qui m'aurait été utile ou agréable, pour que vous l'occupiez, je renonce à un avantage; de plus, vous userez mes meubles et dégraderez plus ou moins mon appartement; enfin je cours des risques quelconques: comment donc trouver inique en soi le revenu du *loyer*? Et si c'est une somme d'argent que je prête, je risque bien plus encore de la perdre, en même temps que je renonce à en jouir moi-même; comment donc trouver inique l'*intérêt*?

Du reste, l'analyse qui ramène l'intérêt aux indemnités pour privation de jouissance, dommages et usure, enfin risques futurs, n'est pas encore complète. Si j'ai l'idée de louer ou de prêter dans telles ou telles conditions et que cette idée soit bonne, comme elle a coûté un certain travail intellectuel, une certaine initiative plus ou moins féconde, comme mes calculs et combinaisons ont pris du temps, ont exigé un effort d'une certaine intensité et surtout d'une certaine qualité, j'ai droit à une rémunération. De plus, je rends service à l'individu qui profite de mon idée, de mes « soins et peines ». Un service absolument gratuit serait sans doute beau au point de vue moral, par générosité, charité, fraternité, solidarité, etc.; mais je ne suis pas tenu à la générosité par la justice purement commutative ou contractuelle. De plus, je ne connais pas personnellement le locataire ou l'emprunteur et n'ai pas de raison pour lui rendre service à lui plutôt qu'à un autre. S'il me demande

ce service, une certaine part *raisonnable* de l'intérêt en est le paiement.

Il est clair que c'est ici qu'on touche à l'abus possible, surtout dans les prêts d'argent. Si j'exploite le besoin d'un de mes semblables pour prêter à un taux usuraire, je sors de la justice, même contractuelle. En effet, dans un tel contrat, l'un des contractants n'est pas vraiment libre, ni surtout d'une liberté égale à la mienne. Mais l'abus illégitime peut-il faire condamner l'usage légitime? L'usure ne prouve rien contre l'intérêt, pas plus que l'indigestion ne prouve la nocuité de toute nourriture. Outre le besoin, il peut y avoir d'autres circonstances favorables dont je profite dans le loyer ou dans l'intérêt : ce sera, par exemple, la situation d'un immeuble que je loue dans un quartier très fréquenté, comme l'avenue de l'Opéra, ou dans une ville où des malades ont besoin de venir l'hiver. La morale et le droit ne défendent pas de profiter d'une chance, — naturelle ou sociale. Au reste, les autres propriétaires feront le même calcul que moi, en raison des mêmes chances favorables, et la multiplicité des logements offerts en fera baisser le prix. L'élément de l'offre et de la demande joue ici son rôle, qui, loin d'être inique, est régulateur. Enfin, en augmentant la production et la facilité de distribution par le prêt d'une somme d'argent, d'un immeuble, d'un objet qui rend possibles des choses autrement impossibles, je rends service non seulement à un seul individu, mais à la société entière. Si donc, d'un côté, je profite d'avantages sociaux, d'un autre côté, la société profite des avantages que je lui apporte.

Encore avons-nous négligé, dans l'analyse du loyer et de l'intérêt, les causes psychologiques mises en avant par Bœhm-Bawerk. Elles se ramènent à la dépréciation que subissent toujours dans notre esprit les biens futurs, par comparaison avec les biens présents. Ce que je vous prête est actuel, ce que vous me rendrez est futur. « Un *tiens* vaut mieux que deux *tu l'auras*. » Je puis mourir dans l'intervalle, être malade, voir mourir les miens, etc. Empêchez-vous jamais l'humanité

de préférer l'actuel au virtuel, le présent à l'avenir ?

Arrêtons ici notre analyse ; nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer tous les éléments de l'intérêt. Ce que nous venons de dire n'est-il pas assez pour faire voir la simplicité des arguments collectivistes qui ramènent l'intérêt à un vol, sous prétexte que tout ne s'y réduit pas à la « prime de risque ». Cette dernière prime, les collectivistes veulent bien l'admettre, mais ils l'admettent seule, alors qu'elle n'est, pour la sociologie et la psychologie, qu'un des innombrables éléments du problème dans l'intérêt.

Si l'on passe du point de vue de la justice à celui de l'utilité, les économistes mettront en avant leurs arguments ordinaires, qui contiennent une grande part de vérité. Enlevez au capital, diront-ils, la rémunération de l'intérêt, il se cachera et cessera de produire, ou il sera consommé sans être mis au service d'autrui. La suppression de l'intérêt des capitaux aboutira, comme jadis, à l'usure clandestine. Cette suppression est d'ailleurs contraire à l'utilité sociale, puisqu'elle tend à restreindre l'activité du travail inventeur, producteur ou reproducteur, à laisser les richesses dormir inutiles. Troublez le capital acquis, troublez le capital en formation ou l'épargne, vous découragerez toutes les initiatives ; ce sera, selon l'expression de M. Cheysson, la désorganisation de nos forces industrielles, « la mort de toutes les entreprises » ; le résultat final sera « la diminution de notre production, par conséquent l'abaissement des salaires ». En outre, l'émigration des capitaux persécutés portera atteinte à la puissance financière du pays ; la France perdra sa situation dans le monde. Déchue économiquement, elle le sera politiquement ; privée du grand nerf de la paix et de la guerre, elle sera destinée à devenir un jour la victime des nations de proie.

Pour éviter les abus de l'intérêt, le moyen n'est pas de le supprimer, c'est d'*organiser* le crédit. Le crédit repose essentiellement sur la confiance, principe moral ; il repose aussi sur une idée de justice distributive, qui

défend de faire tourner au seul lucre de l'individu un instrument et un produit de la confiance générale : l'argent. Mais ce sont là des vérités morales qui dépassent la sphère économique. Au nom de ces vérités, tout comme le collectiviste, l'économiste le plus orthodoxe blâmera *moralement* l'usure et l'égoïsme : il montrera dans la confiance, par conséquent dans un certain niveau de moralité publique, la condition essentielle du crédit. Quant à la question de savoir comment, dans la pratique, le crédit peut être organisé et universalisé, c'est une affaire de voies et moyens qui n'implique nullement, *à priori*, un système collectiviste. Cette question d'économie expliquée ne doit pas être confondue avec les devoirs moraux présidant au prêt et à l'intérêt.

Comme le profit, comme l'intérêt et le loyer, les collectivistes condamnent la *rente*, où ils voient un nouveau revenu sans travail. La rente du sol, par exemple, est un revenu qui tient aux conditions naturelles et sociales ; elle doit donc revenir à la société. — Nous répondrons qu'elle lui revient d'elle-même progressivement, sans compter la reprise exercée légalement par la société sous la forme de l'impôt foncier. La rente de la terre va diminuant, et même trop vite. Ce qui en reste, pour le propriétaire du sol, n'est qu'une partie, relativement médiocre, du revenu total, dans cette civilisation moderne où tant d'autres forces sont mises en jeu, y compris les forces intellectuelles, morales, sociales. Si vous mettez à part quelques grands crus de vin et quelques prairies, la rente spontanée n'existe plus guère en Europe pour la propriété rurale. Les neuf dixièmes du sol français ne rapportent pas l'intérêt des capitaux qui y ont été incorporés depuis un siècle ou deux. Bien loin qu'il faille s'attendre à une plus-value, du moins pour le prochain demi-siècle ou le prochain siècle, les économistes ont montré que la propriété européenne deyra, en général, supporter une moins-value nouvelle. Écoutez dès aujourd'hui les plaintes de nos cultivateurs, les vociférations de nos viticulteurs. Les terres qui sont naturellement les plus fertiles du globe ne sont pas encore en culture : les

rives des Amazones par exemple, celles du Congo, du Zambèze, etc. Alors même que toutes les terres seraient en culture, les améliorations agricoles, une fois généralisées, feront baisser la rente. Il n'est pas démontré que la rente urbaine, d'autre part, doive continuer à s'accroître : c'est faire un calcul très conjectural que de croire qu'une maison de Paris donnera dans cinquante ans un bien plus fort revenu qu'aujourd'hui. La véritable rente, voici où elle existe : dans les revenus extraordinaires des artistes, des Nelsson, des Patti, des Sarah Bernhardt, des Coquelin, des Paderewski, des peintres et sculpteurs, de certains grands industriels, tels que les Bessemer ou les Menier, des pharmaciens à remèdes, des grands chirurgiens, des médecins et avocats habiles. Ce sont ceux-là qui recueillent ouvertement la véritable rente sociale ; mais ils le doivent précisément à ce qu'ils sont des « personnalités. »

III. Ce que les collectivistes opposent au profit, à l'intérêt, au loyer, à la rente, à tous les prétendus revenus sans aucun travail, c'est le salaire. Selon eux, le salaire seul est un gain absolument dépouillé d'éléments étrangers au mérite individuel, un gain tout entier revenant à l'individu : seul, le salaire du travailleur ne repose pas sur un monopole, sur un accaparement des résultats de la production sociale. Tant que chacun ne sera pas purement et simplement salarié pour son travail intellectuel ou manuel, il aura dans sa bourse quelque chose qu'il n'aura pas personnellement gagné par son « mérite ». — Le collectivisme aboutit ainsi à un individualisme tellement exaspéré qu'il ne veut rien voir au delà du produit de l'individu. Le « principe d'individuation », mystère suprême selon Schopenhauer, préoccupe les collectivistes : sous leur adoration de la société se cache la plus intraitable revendication des droits individuels, ou même simplement des jouissances individuelles, que seules considère le matérialisme économique. Tel qui reproche aux autres, souvent avec raison, d'être des « jouisseurs », ne demande lui-même

qu'à jouir. Mais, remarquons-le d'abord, le salaire vraiment *personnel* est indéterminable, car, dans tout salaire, la société pourrait encore réclamer une part. Elle a fourni au travailleur des instruments intellectuels de travail, et même une grande partie des conditions matérielles ; elle lui a donné la sécurité, les débouchés, la viabilité, etc., etc. Qu'un « bourgeois » construise une maison dans un faubourg qui se peuple et que le prix de sa maison quadruple en vertu des relations sociales. « Revenu immérité ! » s'écrient les collectivistes. Mais les ouvriers profitent aussi de ce qu'on a besoin d'eux dans ce même quartier pour y obtenir de bons salaires ; ils profitent donc, par cela même, d'un accroissement de valeur provenant des relations sociales : « Revenu immérité » ! Les ouvriers allemands qui ont été employés à fabriquer l'alizarine ont bénéficié d'un progrès de la science, et ce même progrès a ruiné les cultivateurs français de garance. Est-ce le mérite des salariés allemands qui leur a valu cette abondance de gains, est-ce le démérite des paysans de Vaucluse qui leur a valu cette perte ? La roue de la fortune n'existe pas seulement pour tout ce qui vient de la nature, elle existe aussi pour tout ce qui vient des hommes et de la société. Il y a des courants sociaux favorables ou défavorables, comme il y a des courants d'atmosphère qui apportent aux uns le souffle demandé, aux autres la tempête. L'ouvrier instruit, qui a fréquenté l'école primaire supérieure et même professionnelle, a profité d'un fonds social de connaissances, d'une organisation sociale des cours : c'est un « aristocrate ». L'ouvrier né dans une bourgade reculée, au beau milieu des montagnes, n'a eu les mêmes facilités sociales ni pour s'instruire, ni pour trouver un travail lucratif. — Si la société n'existait pas, dites-vous, il n'y aurait pas de mines, de canaux, d'usines, etc. — Et si la société n'existait pas, existeriez-vous, vous simple ouvrier, sauriez-vous parler la langue française, sauriez-vous vous servir de vos outils, auriez-vous des vêtements, des maisons, des routes pour aller et venir, etc. ? Devez-vous pour cela votre salaire à la société, tout au moins la majeure por-

tion de ce salaire que vous croyez vous appartenir en entier?

Si nous en venons à faire les comptes de la société dans tout ce que nous paraissions produire nous-mêmes et à nous seuls, la comptabilité sera inextricable. Le penseur qui écrit une page et la tire de son propre fonds est le type le plus achevé du travailleur ayant droit à la plénitude du salaire; et cependant, si je viens à me demander quelle est la part de la société dans mon travail, je reconnaitrai que mes idées les plus personnelles ont, à côté de ce que j'y ai mis, une part de provenance sociale; les vérités acquises dont je pars dans mes raisonnements, les mots mêmes dont je me sers ne m'appartiennent pas. Comment faire le départ de ce qui est nôtre et de ce qui vient d'autrui? Toute invention, originale par son fonds n'en suppose pas moins elle-même « le confluent d'un certain nombre d'imitations », sans lesquelles elle n'aurait pu se produire: aucune invention n'est absolue. D'autre part, il existe une masse d'inventions tombées *dans le domaine commun*, qui même le constituent et sont partie intégrante de ce que nous avons appelé jadis la « propriété sociale ». Il n'en est pas moins vrai que celui qui, par son effort d'intelligence, ajoute à ce capital social accumulé une richesse nouvelle, dont il est en grande partie l'auteur, ne saurait être considéré comme bénéficiant de revenus injustes. — Mais, réplique-t-on, les trois quarts du temps ce n'est pas l'inventeur, le véritable créateur d'une richesse nouvelle qui en bénéficie, c'est quelque intermédiaire habile et *déjà riche*, qui ne fait que « commanditer le travail et le talent, infiniment plus rare <sup>1</sup> ». — Il est vrai, tout n'est pas pour le mieux dans le meilleur des mondes économiques, mais le mal va diminuant. De nos jours, une invention heureuse profite d'ordinaire plus ou moins à l'inventeur, ou, s'il n'a pas su lui-même tirer parti de son invention, elle profite à celui qui a su le faire; mais bientôt d'autres l'imitent et

1. M. Belot, *Revue philosophique*, février 1896.

font tomber les résultats de l'invention dans le domaine commun : par l'abaissement final des prix, elle profite à tous, y compris les ouvriers. Le profit individuel se change donc spontanément en profit social par le jeu des libertés. Sous un régime collectiviste, les inventeurs ne seraient-ils jamais méconnus par la très haute et très puissante Administration communale, régionale, nationale, mondiale ? Recevraient-ils toujours le juste prix de leur découverte ? Ne mourraient-ils jamais incompris ? Ne vivraient-ils jamais exploités ?

Sous certains rapports, nous sommes tous des rentiers, des hommes à revenus, vivant sur des domaines qui ne sont pas tout entiers notre œuvre, mettant à profit des « plus-values » naturelles ou sociales et touchant des « sur-salaires ». Comment se fait-il, encore un coup, que ceux qui s'intitulent collectivistes soient au fond si individualistes ? Ils mettent en avant la prétention de rendre à chaque individu, avec une parfaite exactitude, ce qui lui est dû individuellement, sans rien de plus ! Ils parlent comme si nous étions déjà au jugement dernier et comme si Marx était Dieu le père.

Le grand sujet d'anathème pour les collectivistes, c'est la partie du profit qui provient, non du travail, mais de la « chance ». Celle-ci est assurément inégale parmi les hommes, mais, nous l'avons vu, elle n'existe pas seulement pour les capitalistes. Où la chance ne se glisse-t-elle pas ? Comme aussi l'intelligence qui en sait profiter. C'est une chance que de naître Karl Marx au lieu de naître le premier venu. C'est une chance que de naître Allemand au lieu de naître Patagon, d'avoir pu lire Hegel, Feuerbach, Lassalle, Ricardo, Proudhon, et d'avoir pu combiner leurs idées. C'est une chance de naître bien conformé au lieu de naître bossu, bancal, idiot. Un ouvrier dont aura besoin telle administration collectiviste pour accomplir tel travail aura la chance de se trouver là au bon moment. Il est vrai que les hommes ne doivent pas ajouter encore à la mauvaise chance l'injustice, dans tout ce qui dépend d'eux : le pouvoir humain doit donc empêcher l'injustice humaine ; mais

espérez-vous, vous marxistes, qui ne comptez même pas sur la « justice », supprimer jamais le hasard naturel ou social, avec ses chances souvent malheureuses, souvent « heureuses » ?

III. Le salariat disparaîtra-t-il complètement, comme l'espèrent les coopératistes et aussi les syndicalistes ? La chose est peu probable d'ici à des siècles. Pour certains travaux, le salariat est le moyen le plus simple et le plus court, celui qui perd le moins de temps et enchaîne le moins les libertés. J'habite un pays voisin d'une source ferrugineuse qui est assez haut dans la montagne ; cette eau me serait utile, mais je ne puis moi-même aller la chercher. Je donne un ou deux francs à un jeune paysan pour la quérir à la source. Il s'estime heureux d'avoir son salaire et moi de boire l'eau. Fallait-il faire pour cela un contrat de coopération ? Fallait-il « socialiser » le transport de l'eau ? Voilà bien des affaires pour une chose toute simple. Les syndicalistes et socialistes vont-ils lever les bras au ciel parce que je donne à un jeune garçon une aubaine inattendue, non réglementée et chiffrée par l'auguste Collectivité ?

Le fameux esclavage du salariat n'est-il pas, dans mille cas, une forme de la liberté, et l'abus qu'on en fait doit-il en prescrire l'usage ? S'il faut tout régler et socialiser, nous n'en finirons jamais : la machine sociale usera en frottements et en pertes de temps sans nombre une grande part de ses forces vives. Laissons donc subsister toutes les formes *non injustes* du travail ; le contrat de louage n'a rien d'injuste en soi ; vous me rendez un service, je le rémunère : que peut objecter à cela la déesse de la Justice ?

Le premier savant qui inventa de transporter au loin la force de l'électricité prit des ouvriers et les salaria pour accomplir les travaux nécessaires à l'établissement d'une ligne de transport électrique. S'il lui avait fallu pour cela prendre des *associés* et fonder une *coopérative*, il aurait dû faire comprendre d'abord aux ouvriers son idée ; mais comment aurait-il pu dévoiler à des igno-

rants les arcanes de l'électricité ? Comment vaincre les résistances, l'esprit de routine, etc. ? Ou la réalisation de son idée serait restée impossible, ou elle aurait demandé beaucoup plus de temps. De là, comme on l'a dit, un amoindrissement de la production et du bien-être pour l'humanité<sup>1</sup>.

Pas plus que le salariat, l'intérêt et le profit ne disparaîtront des sociétés futures. A en croire les socialistes, celui qui détache un coupon et le touche n'est qu'un oisif et un exploiteur. Supposez pourtant qu'un ouvrier d'une usine électrique achète, avec ses économies, une obligation de l'usine où il travaille ; quand il détachera son coupon, sera-t-il un oisif et un exploiteur ? Ce coupon ne représente-t-il pas un travail accompli par lui et un travail rendu possible pour un autre, à qui il rend ainsi service ? Supposez maintenant qu'au lieu d'acheter une obligation de sa propre usine, il en achète d'une autre usine électrique ? Est-il plus exploiteur pour cela ? Enfin, s'il achète une obligation d'une mine lointaine, d'un chemin de fer étranger, auquel il n'aura pas coopéré en personne, deviendra-t-il du coup un exploiteur ? Quelle myopie que de ne pas voir dans un coupon de valeur mobilière un réseau de travaux achevés, substitués les uns aux autres ! Faut-il donc, pour satisfaire l'esprit simpliste des révolutionnaires, en revenir à la forme primitive du troc, où les deux objets échangés se voient et se touchent : ici un morceau de gibier pour manger, là une peau de bête pour se couvrir ? Le coupon de rente détaché par l'oisif est un beau sujet de déclamation, mais toutes les déclamations ne valent pas la moindre analyse scientifique. S'il y a des oisivetés scandaleuses, qu'on impose à tous un travail, mais qu'on ne traite pas d'oisifs et de jouisseurs tous ceux qui profitent du fruit d'un labeur ou d'une épargne.

Les socialistes prennent tout au tragique : ils ne voient partout qu'exploitation par le capital ; dans la société présente, nous somme tous des voleurs ; dans

1. M. Novicow.

la société future, nous serons tous des saints : après la tragédie, l'idylle. Ni tyrannie socialiste, ni anarchie, mais liberté et libre association des libertés, voilà le vrai et voilà le juste.

ANTINOMIES PROVISOIRES ET HARMONIES FINALES DU CAPITAL  
ET DU TRAVAIL

Si nous avons mis en relief la nécessité du capital et la légitimité des divers revenus, considérés en eux-mêmes et sous leur forme normale, nous sommes bien loin de nier pour cela ou d'accepter comme sans remèdes les antinomies particulières qui, dans la société actuelle, éclatent entre capitalistes et travailleurs. Il y en a une qui domine toutes les autres. Le capitaliste se propose de réaliser personnellement le plus grand bénéfice possible dans le temps le plus court possible ; n'ayant point de vues lointaines et universelles, c'est pour un bref délai qu'il achète le travail des ouvriers ; de plus il est obligé par la concurrence de tirer d'eux le plus qu'il peut, fût-ce aux dépens de leur santé. Le contrat de travail, tel qu'il existe aujourd'hui, est un « contrat à courte échéance », où le capitaliste ne peut se préoccuper que de l'intérêt immédiat. De là, pour la société entière, une perte d'énergie, puisque l'énergie vitale du travailleur, sa vie même et sa fécondité diminuent par l'effet d'une dégénérescence plus ou moins grande. C'est ce qui motive, malgré l'école de Manchester et ses théories abstentionnistes, l'intervention de la société pour protéger le travailleur par la loi, pour maintenir les conditions d'équité dans le contrat de travail, pour empêcher l'exploitation, même involontaire, de l'homme par l'homme. Mais de là au collectivisme, quel fossé à franchir ! Et la logique, comme la nature, *non facit saltus*. Si les vues du capitaliste ne sont pas assez lointaines, les vues de la Société le sont trop. Entre les travailleurs pressés par le besoin présent et la Société toute tournée vers l'avenir, les capitalistes jouent un rôle utile,

à la condition que la loi les empêche de franchir les limites de la justice et d'aboutir à des monopoles sans concurrence possible.

Il est une autre vérité que le socialisme a eu raison de rappeler et sur laquelle nous avons déjà insisté plus haut : la puissance du capital et des machines n'est pas une force exclusivement individuelle ; c'est une force devenue sociale, que cependant s'approprient en une trop grande mesure des individus plus fortunés. Mais tout ce qu'on en peut conclure, c'est encore que la société a le droit d'intervenir pour protéger les individus les uns contre les autres, pour empêcher les accaparements, les agiotages, les exploitations injustes, surtout pour récupérer, sous forme d'impôts, la part vraiment sociale. Est-ce une raison pour tout prendre ou pour tout rendre commun ? La confiscation des capitaux aboutirait toujours elle-même à un problème de répartition et, s'il y a aujourd'hui d'odieuses injustices dans la répartition par voie de concurrence individuelle ou d'association libre, il y en aurait aussi dans toute répartition autoritaire par la société, c'est-à-dire par l'administration, c'est-à-dire par les citoyens fonctionnaires.

La majorité des « capitalistes », aujourd'hui, se compose de petits et moyens propriétaires, de travailleurs ayant fait de légères épargnes ; les disciples de Marx font retomber sur eux l'indignation causée par l'improbité de quelques grands financiers ou de quelques politiciens, prétendus hommes d'État qui ne sont que des hommes d'affaires. Tout ce qui est *scandaleux*, c'est-à-dire apparent et bruyant, mais à la surface, les empêche de voir le fond des choses et la masse honnête des propriétaires. Ils veulent supprimer, au lieu de les régler mieux selon la justice, toutes les opérations financières, qui sont, elles aussi, une œuvre d'intelligence et de prévoyance ; or, sans ces opérations il n'y aurait point de grandes entreprises. Il se produit ici des abus, contre lesquels la loi devrait sévir, mais ces abus cesseraient-ils parce que tout serait remis entre les mains de fonctionnaires gouvernés par une Convention ? Qui a

élu les prévaricateurs de certaines chambres ? Ce même peuple qui se flatte de choisir un jour des représentants assez intègres, assez savants, assez habiles pour diriger l'immense propriété collective.

Les antagonismes que nous venons de signaler entre le capital et le travail sont secondaires et provisoires ; les harmonies sont primitives et durables. La plus profonde de ces harmonies, celle que l'avenir dévoilera du même sens c'est que les inventions et le capital qu'elles produisent tournent les forces de la nature, les forces de la science, enfin les forces sociales au service du travailleur même, 1° par la croissante utilité et le bon marché croissant des produits, dont il profite comme consommateur ; 2° par l'accroissement *d'effet* assuré à son travail (matériel ou intellectuel), et par l'accroissement simultané du salaire possible. Grâce à telle invention nouvelle, un seul ouvrier fera la besogne de plusieurs milliers d'ouvriers ; il rendra donc finalement un service plus considérable et produira à lui seul comme mille. De là encore, pour le capitaliste, la possibilité d'accorder au travail une rétribution plus grande. De possible, ce salaire supérieur ne tarde pas à devenir réel. En effet, le capital abondant est obligé de demander un plus grand nombre de travailleurs et, pour cela, de les payer mieux. La concurrence entre le travail et le capital, est un accident ; ce qui fait « essentiellement » concurrence au travail, selon les économistes, c'est le travail même, puisque les travailleurs offrent simultanément leurs bras et leurs intelligences : ce qui fait essentiellement concurrence au capital, c'est le capital même, puisque les divers capitaux disponibles demandent qu'on les utilise, au plus offrant. D'après Cobden, quand deux écus courent après un placement, l'intérêt s'abaisse ; on a eu raison d'ajouter que, si deux écus courent après un ouvrier, le salaire s'élève. Le revenu du travail monte alors, tandis que descend le revenu du capital. En fait, sous nos propres yeux, grâce à la concurrence de l'argent avec l'argent,

de la terre avec la terre, le revenu de l'argent baisse, le revenu des terres baisse. La concurrence agricole ou commerciale d'un nombre toujours plus grand de nations étrangères (dont le Japon et la Chine font déjà partie) « ronge » les revenus de l'agriculture et du commerce. Les bénéfices industriels diminuent aussi bien que ceux de la fortune acquise. Le revenu même des inventions industrielles devient de plus en plus précaire, parce que ces inventions sont sans cesse remplacées par des inventions nouvelles. La concurrence des inventeurs soumet leur travail à une dépréciation rapide. Les perfectionnements de l'outillage mécanique et les progrès de l'industrie contribuent à abaisser le profit du capital pour le capitaliste. La richesse augmentant par l'effet de ces perfectionnements, les capitaux disponibles sont plus nombreux : ils se font donc concurrence les uns aux autres, se prêtent à un intérêt inférieur, sont finalement obligés d'alimenter les entreprises de second et de troisième ordre, qui rapportent moins et qui, sans ce phénomène, eussent été impossibles. Par là, les économistes ont raison de le dire, le capital rend service à la civilisation. Le temps n'est plus où une invention nouvelle réduisait régulièrement au chômage les travailleurs d'une ancienne industrie ; en tout cas, les chômages de ce genre sont passagers et trouvent plus rapidement leur remède. L'effet dernier des progrès de l'outillage et du capital qu'il enveloppe est donc une augmentation de productivité, de puissance de bien-être pour tous.

En même temps, il y a une distribution plus rapide et plus égale des richesses de toutes sortes. Dans notre temps, quand une nouvelle richesse est acquise, profite-t-elle seulement à celui qui la possède ? Elle profite à tout le monde, grâce à l'incessante circulation du capital. Capital et travail, ici encore, sont donc solidaires. Découragez, par des mesures vexatoires, les finances, l'industrie et le commerce, traitez leurs directeurs comme s'ils étaient des exploités, vous produirez un appauvrissement lent de la nation entière. Et qui en souffrira le

plus? Est-ce les riches, qui peuvent attendre? Non, les pauvres, qui ne peuvent attendre.

On s'inquiète de certaines concentrations de capitaux qui se sont produites au dernier siècle et continuent de se produire sous nos yeux; mais les diffusions et disséminations de capitaux, elles aussi, deviennent nombreuses: elles constituent un des phénomènes dominants de notre époque. Nous ne sommes pas fatalement acculés, comme le soutiennent les partisans du matérialisme historique, à la division finale de l'humanité en deux camps ennemis: les capitalistes avec tous les capitaux concentrés, les salariés avec le nombre et le droit de vote, puis le jeu de bascule final, où les salariés mettraient la main sur la masse des capitaux pour établir enfin le collectivisme. Comment toute la richesse pourrait-elle vraiment « s'accumuler à un pôle », toute la misère à l'autre? Le capital ne se nourrit pas de l'or ou du papier qu'il entasse: il ne peut jouir de lui-même qu'en se dépensant et en faisant profiter autrui. Or, ce n'est pas seulement dans la « classe capitaliste » que ces dépenses font circuler l'or; ce ne sont pas les capitalistes qui fabriquent eux-mêmes leurs vêtements, leurs voitures, leurs automobiles, leurs aliments, leurs vins, qui se servent eux-mêmes à table, etc. Comment donc l'un des pôles ne laisserait-il point passer un courant de valeurs vers l'autre pôle? Comment le capital dormirait-il en avare sur ses milliards accumulés, tandis que le prolétariat, de son côté, mourrait de faim? La prétendue loi de Marx enveloppe une contradiction essentielle. D'ailleurs le trait dominant de l'évolution économique, surtout en France, c'est la dispersion démocratique des capitaux entre tous les travailleurs de tout ordre, avec abaissement simultané des revenus, surtout des revenus sans travail. Les économistes nous prédisent, en conséquence, l'inévitable disparition de la classe oisive, de la « classe capitaliste », sans pour cela nous prédire le collectivisme final. Les sociétés contemporaines s'acheminent d'elles-mêmes, comme l'a montré M. Paul Leroy-Beaulieu, à une moindre inégalité des conditions; les fortunes tendent à devenir

de plus en plus mobiles, temporaires et viagères, personnelles comme le travail même; nous venons de voir que le capital et le revenu, à peine constitués, tendent à s'évaporer : la grande *expropriation* donc, se fait elle-même. Quel est en définitive, le principal bénéficiaire de tous les progrès de la science et du travail mental appliqués à la production? C'est le prolétaire d'aujourd'hui, qui deviendra le *co-propriétaire* de demain, à mesure qu'il sera devenu le *co-partageant* de la richesse intellectuelle et morale.

---

## CHAPITRE III

### LE SOCIALISME ET LES LOIS BIOLOGIQUES

Les systèmes abstraits de répartition, soutenus par les collectivistes, ne méconnaissent pas seulement les lois mécaniques d'équilibre et de mouvement qui, dans la réalité, agissent toutes ensemble, se combinent, s'entrecroisent, s'aident ou se contrarient. Ils méconnaissent encore les lois biologiques qui subsistent jusque dans les sociétés humaines.

Ces lois biologiques sont celles de la concurrence, de la sélection, enfin et surtout des variations individuelles, qui fournissent une matière à la concurrence et à la sélection.

#### I

##### LA LOI DE CONCURRENCE VITALE

La concurrence vitale se prolonge manifestement au sein du genre humain. Presque toutes les formes de rivalité économique viennent s'y réduire : rivalité pour les professions, pour les travaux, pour les subsistances, pour les jouissances, etc. La concurrence économique est une lutte pour obtenir, avec le moindre effort, le plus d'objets utiles ou nécessaires à la vie. Vivre, bien vivre et mieux-vivre, voilà les naturels objets des compétitions entre les hommes. On ne peut pas changer radicalement cet état de choses, parce que l'on ne peut pas empêcher les hommes d'être avant tout des êtres

vivants et sentants. La suppression de cette loi, outre qu'elle n'est pas possible, n'est pas désirable, car la concurrence a des résultats heureux en moyenne et pour l'ensemble. Aucun progrès social ne serait réalisable sans l'émulation qui suscite les activités rivales.

Ce n'est pas à dire qu'on doive transporter telle quelle dans la société la loi biologique de la concurrence, ni la déclarer infaillible socialement ou moralement<sup>1</sup>. La justice réparative a précisément pour but de corriger les mauvais effets des lois biologiques, tout en conservant les bons. La liberté juridique et l'égalité juridique sont déjà par elles-mêmes une négation de la concurrence animale pour la vie. Mais la liberté et l'égalité juridiques ne sont pas toujours une liberté et une égalité réelles. Les sociétés soucieuses de justice vraie, non pas seulement nominale, doivent s'efforcer d'établir un minimum d'égalité des conditions, suffisant pour assurer l'égalité juridique.

Les collectivistes vont plus loin. Selon eux la suppression de la propriété individuelle est le seul moyen de réaliser une émulation légitime et, comme conséquence, la répartition selon les mérites. — Supposons, disent-ils, qu'on choisisse les travailleurs pour leur valeur sociale et pour les services qu'ils peuvent rendre, non pour leur bon marché; ce ne sera plus l'offre et la demande qui détermineront les prix; il y aura cependant compétition et émulation entre les travailleurs. On adaptera l'échelle des salaires non à l'offre du marché, mais aux services fournis. Les collectivistes comparent cet idéal à celui qui est déjà réalisé en partie pour le paiement des professeurs et éducateurs: on ne règle pas leurs honoraires sur l'offre du marché, mais sur le service qu'on leur demande et sur leur capacité à le fournir. — L'offre, répondrons-nous, joue encore ici un rôle, comme dans la détermination de toutes ces valeurs: quand il y a abondance de concurrents, les honoraires ne peuvent être aussi élevés. Mais nous accordons aux collectivistes que le mode

1. Nous avons longuement examiné ce problème dans nos *Éléments sociologiques de la morale*, livre I.

de rétribution dont ils parlent est le meilleur, qu'il doit donc se généraliser et effacer peu à peu, sur beaucoup de points, l'influence du marché purement économique. Seulement, si on veut universaliser un tel mode, on change tous les citoyens en fonctionnaires de la collectivité; on remplace les maux de la liberté par les maux du fonctionnarisme universel. D'ailleurs, la suppression de la propriété privée n'abolirait pas toute rivalité entre les hommes, toute tentation d'égoïsme, toute division et toute haine. — Du moins abolirait-il, dit-on, la concurrence *économique*. Sur quelques points, peut-être, non pas sur tous. La concurrence subsisterait entre communes inégalement favorisées par la nature ou par les relations sociales, entre peuples et pays inégalement favorisés, entre syndicats et fédérations de toutes sortes. Dans l'intérieur même de chaque groupe, vous auriez une concurrence encore pire, la lutte entre électeurs et la lutte entre éligibles; chacun voudrait être chef, contre-maître, directeur; chacun voudrait arriver aux meilleurs postes et, pour se les faire donner, élirait les candidats les plus prodigues de belles promesses. Dans un régime où il y aurait une nuée de *fonctions* à distribuer et à répartir, que d'intrigues, que de menées sous terre, quel remue-ménage pour se pousser ou pousser ses amis aux bonnes places, aux bons emplois, aux postes où l'on dirige et commande plutôt qu'à ceux où il faut obéir! Et comme on se disputerait la manne administrative! Jamais la concurrence n'aurait été plus effrénée.

Les collectivistes veulent nous persuader que la concurrence actuelle résulte uniquement de l'offre et de la demande, c'est-à-dire de l'échange. Doctrine inexacte, car la production n'est pas un échange, la consommation n'est pas un échange, et cependant il y a concurrence sur les domaines de la production et de la consommation. L'échange lui-même porte sur des objets produits ou à produire, sur des objets à consommer; il est un moyen, non une fin, il est un effet, non une cause. Son avantage est de se prêter aux évaluations quantitatives, à la transformation de la valeur en prix; mais il suppose au-dessus

de lui les catégories plus importantes de la production, de la consommation et même de la distribution. C'est donc un tort d'absorber toutes les relations économiques dans l'échange, puis de représenter ce dernier comme n'étant qu'une forme de l'antagonisme et de la lutte pour la vie. Il y a sans doute une certaine rivalité entre le marchand et l'acheteur, entre le patron et l'ouvrier, etc. : mais il y a aussi coopération entre eux. Une certaine compétition subsiste d'ailleurs, dans tous les contrats, dans toutes les libres conventions ; mais on ne peut pas conclure de ce fait que tout contrat soit une forme de la guerre. Dans la société collectiviste, n'y aurait-il donc plus ni conventions, ni promesses, ni contrats quelconques ? Et si de libres pactes y subsistent, empêcherez-vous chacun des contractants de chercher ses intérêts légitimes ? L'association elle-même est un contrat où chacun poursuit son bien, sans que l'association constitue pour cela une forme de la lutte mutuelle. Conclure ici au collectivisme, c'est donc toujours dépasser les prémisses. L'élément hostile de l'échange peut disparaître de plus en plus si on organise mieux les associations libres, sans qu'il soit nécessaire de tout englober dans une grande association anonyme, où la distribution aurait une forme coercitive et où la concurrence entre individus ne ferait que prendre des formes nouvelles.

## II

### LA LOI DE LA SÉLECTION

La seconde loi biologique est celle de la sélection. Les individualistes ont le tort de vouloir la conserver telle quelle dans les sociétés : — « Ne renonçons pas à cette loi, disent-ils ; ne nous flattons point qu'un degré quelconque de philanthropie publique nous en offrira des équivalents efficaces ; ne préférons pas la culture et la multiplication pénibles des mauvaises herbes à celle du blé et des roses<sup>1</sup>. » — Il est certain,

1. M. Geddes.

répondrons-nous, qu'il ne faut pas supprimer la sélection naturelle ; mais, précisément, il y a des cas où le jeu des institutions sociales altère le jeu de la vraie sélection, favorise les mauvaises herbes au lieu du blé, oblige le blé lui-même à s'appauvrir et à se stériliser. Si la population ouvrière est mal nourrie, mal logée, surmenée de labeur, croyez-vous qu'il se fera une sélection des plus aptes et des plus forts ? Nullement ; la race entière baissera, s'appauvrira, s'étiolera. Sous prétexte d'exalter la « vie intense » des individualités, de susciter leurs énergies, vous aurez favorisé l'excès de fatigue et de misère, qui dissout nécessairement toute énergie physique et morale. Vous aurez d'un seul coup affaibli la race et avili le caractère des individus. Les « roses » dont vous nous prêchez la culture sont elles-mêmes un effet de la sélection artificielle, qui seule a changé l'églantine en fleur luxueuse : dans un jardin, abandonnez toutes les plantes à la sélection naturelle, et vous verrez les mauvaises étouffer les bonnes. La sélection artificielle, qui transforme l'églantier en rosier, doit donc travailler à changer l'homme inculte en homme « beau et bon ». Au lieu de ce résultat, l'individualisme laisse trop souvent se produire le contraire.

Est-ce à dire que, selon le rêve tout opposé des collectivistes, la sélection artificielle puisse remplacer entièrement la sélection naturelle et que, d'autre part, elle doive être exercée par l'administration ? Ce serait attribuer à celle-ci une infailibilité qu'elle est loin d'avoir. Plus le pouvoir social est écrasant, plus les erreurs de ce pouvoir sont elles-mêmes écrasantes pour l'individu. La compression d'une immense collectivité, s'arrogeant le droit de parler et d'agir au nom de tous, menacerait chaque personne du plus formidable des esclavages. L'homme ne serait pas pour cela délivré de toute concurrence venant de ses rivaux ; de plus, il lui serait impossible d'entrer, soit seul, soit associé à d'autres individus, en concurrence avec l'État omnipotent.

Le grand et heureux résultat de la sélection naturelle, celui qu'il ne faut pas empêcher, c'est la formation

d'élites également naturelles : pour cette formation on ne peut s'en rapporter à des administrations électives et collectives.

M. Andler termine son livre sur le Socialisme d'État en Allemagne par un aveu qui ouvre sur ce point des perspectives économiques inquiétantes : « Les *sociétés*, dit-il, décideront *elles-mêmes* du degré de civilisation intellectuelle ou matérielle qu'elles voudront se donner, par l'évaluation grande ou petite qu'elles feront des choses de l'esprit ou des produits économiques. Mais il se peut que, dans la délibération à ce sujet, on ne puisse jamais s'entendre et que les majorités oppriment une élite. » — Oui, cela est possible, cela est même certain. Dès lors, pour opérer la sélection qui dégagera l'élite, le plus sûr ne serait-il pas de ne point tout remettre à l'autorité collective? On ne gagne jamais rien à l'absolutisme : mieux valent les libertés individuelles ou associées, pourvu qu'elles soient réglées par la justice égale pour tous.

### III

#### LOI DES VARIATIONS INDIVIDUELLES

La troisième grande loi biologique est celle des variations individuelles, qui, quand elles sont heureuses, se fixent et constituent un progrès de l'espèce. C'est, à propos de cette loi que le collectivisme est le plus attaquant. Sous prétexte que certaines variations malheureuses entraînent des abus, il tend à éliminer l'individualité, la liberté mobile de la personne, tous les changements spontanés de ses *idées* et de ses *actes*. Or, c'est précisément par la variation libre qu'a lieu tout progrès. Aussi, pour favoriser l'apparition des meilleurs, la société doit-elle supprimer les obstacles qui viennent d'elle-même, de ses institutions, de son fonctionnement imparfait, des frottements de la machine sociale. Après avoir aboli les inégalités factices, elle doit provoquer l'éclosion des supériorités naturelles par l'instruction

et l'éducation largement répandues, par les institutions d'aide, de prévoyance, d'assurance, de solidarité sociale et de philanthropie. Mais aucun de ces moyens ne doit jamais être employé contre la liberté ; aucun ne doit contrarier les variations individuelles, aucun ne doit faire obstacle à leur juste concurrence : c'est entre elles que doit spontanément se produire la sélection en faveur des « accidents heureux », disons plutôt : en faveur des résultats heureux et utiles à la société entière. La non-intervention que prêchent les individualistes et l'intervention universelle que réclament les collectivistes sont deux extrêmes également dangereux, les systèmes opposés exclusifs ne font pas les distinctions nécessaires : ils manquent ainsi à la première règle de toute méthode scientifique.

#### IV

##### LA POPULATION

Un des effets les plus importants des lois biologiques et une des causes les plus actives de la concurrence, c'est l'accroissement de la population. Les collectivistes se plaignent de ce que cet accroissement, qui, au point de vue moral, représente « un agrandissement de raison et de liberté à la surface du globe », aboutit de fait, grâce au régime de la concurrence, à un avilissement du salaire et de l'homme même sur le marché humain. — Certes, la lutte pour la vie qu'exaspère l'excès de population est un des grands maux dont l'humanité souffre ; mais le collectivisme espère-t-il trouver de la nourriture pour une population indéfiniment croissante ? Suffira-t-il de décréter la collectivité des biens pour en réaliser l'immensité ? Que fera-t-on si la production, si l'épargne, honnie des collectivistes, font retard sur la population ? Il est curieux de voir que, dans son enthousiaste description de la société future, M. Jaurès ne dit mot de ce point essentiel : la population. Il nous décrit l'armée de réserve des sans-travail se changeant en une armée

de travailleurs : pour supprimer le chômage, l'Etat réduira les heures de travail et, par ce moyen, tout le monde sera employé. — Mais, répondrons-nous, si la population pullule, il faudra de plus en plus réduire les heures de travail, et alors se posera le problème : comment proportionner toutes les satisfactions de tous les besoins à la population toujours croissante ?

Certains socialistes, après avoir condamné très justement le malthusianisme de la société bourgeoise, où la richesse des uns empêche les autres de naître, reconnaissent qu'en société collectiviste l'avarice produirait peut-être des effets analogues. Ils pensent que, au lieu de trop s'accroître, la population pourra trop diminuer. Seulement, à les en croire, rien ne sera plus aisé que de remédier à ce danger. Il suffira de faire des avantages spéciaux aux travailleurs qui auront des enfants. Un système de primes, plus ou moins ingénieux, permettra de régler à volonté le mouvement des naissances. Il y a encore là, croyons-nous, beaucoup d'optimisme.

Selon M. Fournière, la population se limitera grâce à une « réglementation complètement consciente », où le point de vue individuel sera « rectifié par la science et adapté au point de vue social ». Mais ce sont les voies et moyens qui restent à trouver. Un socialiste plus pratique, M. G. Sorel, a demandé si le collectivisme a des secrets pour faire disparaître ce que les théologiens appellent la « concupiscence ». Nous demanderons, à notre tour, comment l'autorité « réglera », au nom de la science, l'acte intime de la procréation ? Qui représentera la science ? La prétendue réglementation sera-t-elle chirurgicale ? Les horizons qu'on nous laisse entrevoir, sont d'autant plus inquiétants qu'ils sont plus brumeux et plus vagues. Pour nous rassurer, il ne suffit pas du mot magique : « la Science ».

## V

## LE COLLECTIVISME ET LA GUERRE

La concurrence vitale et sa surpopulation à nourrir aboutissent à la guerre, dont les causes sont si souvent d'ordre économique. Pour « tuer la guerre », selon le mot de Victor Hugo, les collectivistes croient qu'il suffira de tuer la propriété privée. L'or appelle le fer, disent-ils avec M. Jaurès et M. Jules Guesde; ce sont les capitalistes seuls qui ont intérêt aux guerres, les financiers avides, les agioteurs, les commerçants obligés d'écouler au dehors les produits de la surproduction et de trouver à cet effet des débouchés nouveaux. Dans l'état actuel de la société et sous le régime de la propriété privée, le pacifisme même ne semble aux collectivistes qu'un auxiliaire inconscient du militarisme : il entretient une fausse espérance de paix dans une société où la concurrence subsiste toujours et, avec la concurrence, le germe de la guerre. Les collectivistes les plus systématiques sont ennemis des réformes sociales accomplies dans la « société bourgeoise », parce que ces réformes rendent moins nécessaire le grand remède : révolution; ne nous étonnons donc pas qu'ils soient ennemis des efforts en vue de la paix, qui font croire qu'on peut se dispenser de la révolution sociale. Tout ou rien. C'est seulement en eau trouble et sanglante que la grande pêche sera fructueuse.

Quant à nous, nous ne saurions admettre que la propriété privée soit la véritable origine de la guerre, ni que le collectivisme, après avoir déchaîné lui-même la grande guerre sociale et la grande révolution, suffise à rendre ensuite pour jamais toute guerre impossible. D'abord, l'humanité ne pourra devenir tout d'un coup et tout entière collectiviste; il y aura donc toujours des nations ou agglomérations (de quelque nom qu'on les appelle), dont les intérêts matériels et territoriaux seront en lutte. Russie et Japon auraient beau être sous le régime

collectiviste, chacun n'en convoiterait pas moins la Mandchourie ; l'excès de population japonaise n'en exigerait pas moins des établissements nouveaux et des terres nouvelles. Toutes les nations auraient beau être collectivistes, les nécessités de la vie créeraient entre elles des rivalités pour les sols riches et fertiles, pour les climats plus doux et plus sains, pour les parties mêmes de la mer plus poissonneuses, etc., etc. Les valeurs naturelles et sociales seraient toujours déterminées par les besoins et les besoins seraient toujours antagonistes. Ce n'est pas l'or qui appelle le fer, mais ce que l'or représente, c'est-à-dire des intérêts et besoins de toutes sortes, qui ne sont pas seulement individuels, mais collectifs, communs à des groupes entiers et à des peuples entiers. Les haines internationales ne tiennent pas à l'appropriation privée; elles ont des causes dont un grand nombre sont psychologiques, ethniques, historiques, religieuses, etc., loin d'être seulement économiques. Les financiers jouent parfois un rôle néfaste dans la déclaration des guerres (quoique, en général, la guerre soit peu favorable aux finances); mais c'est parce que les détenteurs de valeurs représentent des intérêts qui ne sont pas seulement pécuniaires : intérêts industriels, commerciaux, agricoles, nationaux, coloniaux. Remplacez l'or et les billets de banque par des bons de travail, ces bons n'en seront pas moins des valeurs, et même des valeurs individuelles, ils seront des prix ; ils représenteront des intérêts plus ou moins antagonistes, des nécessités vitales ou des jouissances de toute espèce, qui ne peuvent être à la fois celles du citoyen Marius et du citoyen Brutus. La justice distributive d'une Providence mondiale pourrait seule supprimer les conflits, et encore ! Il est des hommes qui ne se contenteront pas de la justice et qui envieront le bien du voisin, la profession du voisin, le salaire du voisin, la femme du voisin, le pain ou le vin du voisin, que sais-je ? Tant que les hommes ne seront pas des anges, et des anges incapables d'orgueil ou d'envie, incapables de devenir des Lucifers, ils porteront dans leurs cœurs, non pas seulement

au fond de leurs bourses, les germes de la guerre. La paix ne peut venir uniquement d'une bonne organisation sociale, quelque nécessaire que soit cette organisation ; la paix exige avant tout un élément moral, la « bonne volonté », qui seule peut changer la compétition en union. Malgré leur influence, les institutions ne suffisent pas à changer les hommes. L'histoire même des institutions démocratiques en est la preuve : nous ne voyons pas aujourd'hui que les hommes soient changés parce qu'on a changé l'Empire en République.

Le socialisme, le collectivisme et surtout le communisme tournent dans un grand cercle vicieux. D'une part, ils espèrent modeler les individus sur des institutions sociales prétendues parfaites ; d'autre part, ces institutions auront pour auteurs et pour exécuteurs des individus, nécessairement imparfaits, nécessairement attachés à leur moi autant et plus qu'à autrui et surtout qu'à la totalité anonyme. On ne sortira jamais de ce cercle tant que les hommes ne seront pas des saints et n'auront pas, à l'image des moines, fait vœu de détachement absolu, d'obéissance, d'humilité et de pureté.

---



## CHAPITRE IV

### L'ÉTAT ET SES FONCTIONS SELON LE COLLECTIVISME

I. C'est sur la société que le collectivisme compte pour réaliser la justice distributive ; or, une société organisée s'incarne nécessairement dans l'État ou dans toute autre institution plus ou moins analogue. De là ce problème : — Jusqu'à quel point peut-on confier à l'État ou à ses succédanés la fonction distributive ?

Pour déterminer les vraies attributions de l'État, on peut faire appel à deux idées : d'abord celle de la justice sous toutes ses formes, puis celle des intérêts universels ou des fonctions universelles. Les Anglais ont considéré surtout les intérêts ; les Allemands, en se préoccupant des « fonctions organiques » ou « historiques » de l'État, comme aussi de sa « mission » plus ou moins mystique, ne se sont pas élevés réellement au-dessus d'une idée d'intérêt plus large et plus spiritualisée. La France, elle, a toujours eu pour idée directrice celle de justice. Bien absolument général et commun à tous, la justice est en effet la fin universelle par essence ; l'État a pour tâche essentielle de l'assurer. C'est la justice même qui a imposé et imposera des interventions croissantes de la collectivité, par exemple il est injuste qu'un grand manufacturier exploite la misère des familles pauvres pour employer les jeunes enfants au travail en les payant cinq ou six fois moins qu'un adulte. Cet emploi de la liberté chez un industriel sans scrupule restreint par cela même la liberté chez les industriels qui ont le sentiment de la justice et qui

comprennent que l'enfant du pauvre ne doit pas être privé d'éducation, arraché prématurément à sa famille, pour servir à autrui d'instrument de gain. Ces industriels justes auront beau comprendre où est la justice, ils seront entravés dans le respect de la justice par les industriels injustes. Ces derniers, en effet, régleront le marché, abaisseront le prix des marchandises en abaissant le prix de revient par l'exploitation des enfants ou des femmes. Les autres industriels seront donc mis en demeure ou de se ruiner ou de faire comme eux<sup>1</sup>. Que l'Etat intervienne alors, au nom de tous, pour rétablir la liberté des enfants, la liberté de leurs parents et la liberté des industriels soucieux de n'employer que des moyens justes ; dira-t-on qu'une telle législation de justice réparative, malgré sa forme *prohibitive*, n'est pas une œuvre de garantie pour la liberté ? De même pour les lois qui interdisent la fraude et la falsification : supprimez ces lois, les commerçants honnêtes ne pourront plus soutenir la concurrence avec les commerçants malhonnêtes : de plus, les consommateurs seront frustrés. Même en paraissant s'occuper d'intérêts généraux, l'Etat doit poursuivre au fond la justice. Par exemple, quelle est la condition essentielle d'un règne du droit ? C'est une certaine moralité des citoyens, comme aussi un minimum d'instruction qui leur permette de connaître leurs droits et d'accomplir leurs devoirs. C'est donc en vue de la justice que l'Etat rend obligatoire l'instruction, qu'il prend des mesures protectrices de la moralité publique. L'instruction a, en outre, un rôle réparateur à l'égard des individus nés dans une situation inférieure sous le rapport des biens matériels ; elle est un instrument de travail fourni gratuitement ; elle est une restitution partielle de la portion due à tous sur le patrimoine commun. S'il y a un budget des Beaux-Arts, c'est parce que l'art est considéré comme un moyen d'assurer une certaine élévation des âmes, sans laquelle un peuple perdrait, avec l'esprit de désintéressement, l'esprit

1. Voir livre I, chapitre I.

même de moralité et de justice. Dans le domaine de l'hygiène publique et privée, si la loi m'oblige à faire la déclaration des maladies contagieuses et à désinfecter ma maison, c'est que, en exposant ma vie par ma négligence, je compromets aussi la vie et la santé d'autrui ; chose manifestement contraire à la justice, non pas seulement à la « charité ». La collectivité, ici encore, prévient pour n'avoir pas à réparer.

Passons maintenant au point de vue de l'utilité générale. Un des critères les plus importants pour déterminer les fonctions où l'Etat peut intervenir, c'est de chercher si tel ou tel service d'intérêt général et, pour ainsi dire, de nécessité générale, est ou n'est pas *rémunérateur*. S'il ne l'est pas, l'initiative des individus ou des associations sera insuffisante pour l'assurer. Par exemple, le transport des correspondances dans des hameaux écartés, perdus au fond des montagnes, est-il rémunérateur ? Non. Donc ce transport n'aura pas lieu par voie d'initiative privée. Il doit être assuré par l'Etat, qui prendra à sa charge la totalité du service des correspondances, rémunérateur sur un point, onéreux sur un autre. Comment vous y prendriez-vous, simple individu, pour porter ou faire porter une lettre au Tonkin ? Vous serez obligé d'avoir recours à quelque entreprise privée qui, à son tour, ne vous offrira que des garanties douteuses et vous fera payer fort cher. Que l'Etat, pour 25 centimes, se charge de distribuer votre correspondance par toute la terre, vous avez tout gain et nulle perte. Le fait que c'est l'Etat qui se charge de ce service n'empêche pas les lettres d'être personnelles à l'expéditeur ; au contraire. Il n'empêche pas non plus ces lettres d'être personnelles au destinataire ; au contraire. Ce qui passe par les mains de l'Etat et même de plusieurs Etats vient d'individus, va à des individus, satisfait des désirs individuels. Le vrai service d'Etat, loin de supplanter l'individu, l'aide et le sert. Comme tous les autres gouvernements, la démocratie doit donc toujours en revenir pour apprécier une entreprise d'Etat aux règles suivantes que nous venons

de poser : 1<sup>o</sup> quelle en est la justice et l'*utilité* comme *moyen* pour le bien des individus ; 2<sup>o</sup> quelle en est l'*efficacité* comme *instrument* ? Est-il plus utile aux individus que la poste soit entreprise *publique* ? Sous cette forme, protégera-t-elle mieux les droits de tous et sera-t-elle juste ? Enfin, aura-t-elle plus de puissance efficace, comme instrument de transport et de distribution ? La réponse n'est pas douteuse. D'autre part, un service public de ce genre est-il nuisible au développement des personnalités, à leur liberté, à leur sécurité matérielle et sociale, à leur moralité privée et publique ? — Non, au contraire. Enfin, l'exercice même du service postal par l'Etat suppose qu'une nation peut trouver en son sein de bons serviteurs, capables d'accomplir avec intelligence, honnêteté et continuité un service public. Supposez un peuple où l'on aurait chance de ne trouver que des citoyens qui, devenus fonctionnaires de la poste, chercheraient tous les moyens de voler, de s'approprier les valeurs, de dérober le secret des autres pour en tirer profit, — ou qui chercheraient tous les moyens de se coaliser et de faire grève pour imposer leurs fantaisies à l'Etat et au public. Un peuple de mœurs aussi barbares ne pourrait organiser un service postal sûr. On peut généraliser et dire que tout Etat est d'autant plus capable d'entreprise collective, d'autant plus autorisé à une telle entreprise, qu'il est plus capable de développer dans son sein des citoyens honnêtes et intelligents : tant valent les citoyens, tant vaut l'Etat ; tant peuvent les citoyens, tant peut l'Etat. C'est ce que les hégéliens ont eu raison de soutenir. Il y a des Etats arriérés, encore à demi barbares, où le fonctionnarisme est une exploitation des individus sur une grande échelle, une sorte de banditisme organisé. Plus vous donnerez de fonctions à ces fonctionnaires et à l'Etat, plus vous serez sûr d'être volé, pressuré, trompé. Ces fonctionnaires, à leur tour, sortent de la masse de la nation et, s'ils sont presque tous suspects, c'est sans doute que la moralité générale de la nation est suspecte ; de même pour la moralité de son gouvernement. Le fonctionnarisme à la turque et le

fonctionnarisme à l'anglaise diffèrent du tout au tout, comme la Turquie diffère de l'Angleterre.

Mêmes raisonnements pour la culture scientifique la plus haute et la plus désintéressée, que des individus ou des associations ne pourront pas toujours et partout assurer. Même raisonnement pour l'éducation populaire, pour les grandes œuvres d'assistance aux malades, infirmes, indigents, etc. La « charité » privée sera insuffisante, parce qu'elle ne sera pas générale et que les ressources lui manqueront pour un service coûteux. Voyez combien se sont épuisés les efforts des hommes les plus généreux pour l'établissement des logements ouvriers ! Une telle œuvre n'étant pas rémunératrice, elle ne pourra être généralisée par les individus. De même encore, remarque M. Bourguin, « la prévoyance individuelle et l'action patronale sont restées incapables de résoudre le problème des retraites ouvrières, partout où l'État n'est pas intervenu pour imposer l'obligation de l'assurance, ou au moins pour contribuer à ses charges<sup>1</sup> ».

Supposons maintenant des cas où l'intérêt particulier se confond avec l'intérêt général. Un fléau éclate et réclame des mesures de défense commune plus ou moins coûteuses ou pénibles ; une région qui souffre de la sécheresse aurait besoin d'un travail d'irrigation utile à tous, mais onéreux pour chacun ; une entente commune serait nécessaire pour éviter la surproduction et l'avilissement des prix ; de même pour un accord sur la diminution de la journée de travail, sur la fermeture des magasins le dimanche, etc. Vous croyez que tous les individus vont ici comprendre l'identité de leur intérêt avec l'intérêt général, ou que, l'ayant comprise, ils vont l'assurer ? Non, et ce qui a eu lieu récemment pour le repos hebdomadaire en est la preuve. Il y aura toujours des indépendants, des égoïstes, des inertes, qui ne voudront rien faire. Selon une loi psychologique excellemment mise en lumière par M. Bourguin, l'individu se

1. *Les systèmes socialistes et l'évolution économique*, p. 304.

dérobe d'ordinaire « s'il sait qu'il ne doit pas recueillir le bénéfice *exclusif* de son effort, et que le succès dépend du *concours des autres intéressés* ». Pour le dire en passant, cette loi est la condamnation du collectivisme, qui compte que chacun identifiera son intérêt et sa fonction avec l'intérêt de tous, avec la fonction de tous. Il suffit de la mauvaise volonté ou de la passivité de quelques individus « pour paralyser la bonne volonté de tous les autres, qui joueraient un rôle de dupes s'ils étaient les seuls à faire les sacrifices ! » De là, lorsqu'il s'agit d'un sérieux intérêt social, la nécessité « qu'une action coercitive vienne coordonner les efforts et briser les résistances<sup>1</sup> ». Il est donc bien évident que l'individu, lors même qu'il multiplie ses forces par l'association, ne saurait suffire à toutes les tâches; l'État, s'il restait inactif, « laisserait en souffrance des intérêts généraux que l'homme civilisé considère comme essentiels à son bien-être ou à sa culture ».

En résumé, il y a des choses que les individus ne feront pas, leur fussent-elles éminemment avantageuses, parce que chacun ne peut ni les faire à lui tout seul, ni contraindre les autres à les faire avec lui. Chacun comptant alors sur les autres et les autres sur lui, personne ne bouge. L'intervention de l'État est donc justifiée, dans les cas où l'initiative privée et l'association libre se montrent radicalement impuissantes soit à assurer l'exercice des droits individuels, soit à accomplir une œuvre indispensable de justice sociale et d'intérêt social tout ensemble<sup>2</sup>.

1. Bourguin, *loc. cit.*, p. 305.

2. M. de Laveleye nous a raconté l'histoire, imaginée peut-être, de cet étudiant de l'Amérique centrale qui suivait avec conviction le cours de M. de Molinari en faveur de l'absolue non-intervention. Le professeur poussait si loin sa doctrine, qu'il voulait remettre à une compagnie l'organisation de la défense nationale. Le jeune étudiant retourne dans son pays, y devient plus tard Président de la République et, en disciple convaincu de l'orthodoxie économique, s'empresse d'appliquer les doctrines de son maître. Il supprime les budgets de l'instruction publique, des cultes, des travaux publics; et les contribuables d'applaudir à la diminution proportionnelle des impôts. L'État est presque aboli, l'initiative individuelle va se déployer à l'aise. Hélas! nul n'agit. Les écoles se ferment, les églises s'écroulent, les routes sont envahies par les jungles, les ports s'ensablent; c'est le retour au fameux état de nature, c'est-à-dire à la

Il s'ensuit que, dans le domaine des intérêts généraux, l'action collective doit être réservée pour les choses où elle peut, avec le consentement de tous, réaliser ce qui serait irréalisable sans elle. Le nombre de ces choses grandit sans doute avec la civilisation, quoi qu'en puissent dire les individualistes.

Selon une remarque judicieuse de Guizot, à mesure que la « civilisation et la raison » font des progrès, « cette classe de faits sociaux qui sont étrangers à toute contrainte extérieure, à l'action de tout pouvoir public, devient de jour en jour plus large et plus riche : la société non gouvernée, la société qui subsiste par le libre développement de l'intelligence et de la volonté humaines, va toujours s'étendant à mesure que l'homme se perfectionne ; elle devient de plus en plus le fonds social ». Mais ce principe, profondément vrai, n'est que la moitié de la vérité. Selon nous, le progrès a deux effets simultanés et contraires : il soustrait à l'État un domaine de plus en plus large, il soumet à l'État un domaine qui, lui aussi, va s'élargissant sans cesse.

II. -- Les fonctions économiques de *circulation*, qui impliquent, par définition même, des rapports sociaux et des relations de justice, permettent mieux que les autres une intervention de la collectivité, mais là seulement où se trouvent des droits à protéger et des intérêts vraiment généraux à sauvegarder. La circulation à la fois libre et sûre n'intéresse pas uniquement les richesses matérielles ; elle intéresse aussi toutes les valeurs intellectuelles et morales, les pensées mêmes et les volontés. C'est une nouvelle raison pour que l'État se charge de certains services vraiment publics, tels que les postes et les télégraphes. Outre que les individus, comme nous

sauvagerie. Le Président, desabusé, mais éclairé par cette expérimentation *in anima nobili*, dut rendre à l'État ses attributions essentielles. Quant aux citoyens, ils aimèrent mieux payer de nouveau leurs contributions que d'avoir eux-mêmes à paver les rues, à faire les routes, à créer ou à entretenir des ports. M. de Molinari ayant demandé à de Laveleye le nom de cet ancien élève n'obtint pas de réponse, mais *se non e vero, è trovato*.

l'avons remarqué tout à l'heure, ne peuvent assurer ces services et que les associations mêmes ne les organiseraient pas sans inconvénients, la liberté et le secret des communications entre citoyens sont la sauvegarde d'un droit et, à ce titre, ne sont pas indifférents à la justice sociale. Pareillement, le droit d'aller et de venir, reconnu par la Constitution, demeurerait un vain mot, si les grandes routes dans la campagne, comme les rues dans la ville, n'existaient pas ou n'offraient aucune sécurité. L'éclairage même des villes, qui semble d'abord une affaire de pur intérêt commun, est encore une question de sécurité collective et de police ; aussi est-il naturel que les villes s'en chargent au besoin. La limite entre les intérêts purs et les droits n'est d'ailleurs pas facile à déterminer, surtout dans les sociétés modernes, où les relations plus complexes entraînent plus de conséquences non seulement économiques, mais juridiques. A une vie plus intense, disait avec raison Dupont-White, il faut plus d'organes : à plus de *forces*, il faut plus de *règles*.

La *consommation* varie avec les individus et les besoins ; elle ne peut donc être universalisée. Beaucoup de socialistes le reconnaissent eux-mêmes, au moins en principe ; mais les communistes le méconnaissent.

La *production* varie, elle aussi, avec les besoins individuels, avec les demandes et les goûts, avec les facultés et le travail. L'État ne peut socialiser une production sans y être obligé par quelque conflit inextricable de droits et d'intérêts. Ceux qui trouvent qu'ils auraient profit à produire en commun tels et tels objets doivent conserver la pleine liberté de s'associer et de coopérer, sous la condition expresse qu'ils respecteront la liberté des autres et n'abuseront pas de la force que l'union confère. Si les associations coopératives devenaient de plus en plus étendues, jusqu'à embrasser finalement l'État entier, alors, et alors seulement, tout le monde étant d'accord (par hypothèse), la production socialisée serait légitime ; mais c'est là un aboutissant et non un point de départ. L'État ne doit pas se faire lui-même et d'autorité producteur universel ; il ne peut qu'assurer, dans la pro-

duction, les conditions de la justice, avec l'assentiment universel des citoyens. Sinon, il y a sujétion d'une minorité à une majorité, souvent même d'une majorité inerte à la minorité remuante qui s'est emparée du pouvoir.

La *distribution* universelle est encore plus irréalisable pour l'État que la production et la consommation. — Si l'État, disent les collectivistes<sup>1</sup>, était patron universel et propriétaire universel, s'il encaissait tous les bénéfices industriels, tous les dividendes, tous les loyers, tous les fermages, il ne pourrait pas consommer les milliards ainsi recueillis par lui : « il serait obligé d'en faire la *répartition*, et selon quelle règle la ferait-il ? » — Là est en effet la grande inconnue. M. Jaurès n'hésite pas à répondre : « *Evidemment* il chercherait à restituer à chaque travailleur, au prorata de son travail, le surcroît du produit abandonné par lui ; c'est-à-dire qu'avec l'universalisation de l'État patron, les travailleurs toucheraient à peu près l'intégralité du produit de leur travail. » Ainsi l'État, ou plutôt le gouvernement, aurait *évidemment*, selon les collectivistes, l'absolue justice dans ses intentions et l'absolue sagesse dans ses calculs, pour rendre à chaque travailleur exactement sa part, sans que personne en détourne pour soi quelque chose, sans que les influences, les protections, les fraudes, les erreurs involontaires viennent fausser l'immense comptabilité du gouvernement ! Ne faut-il pas, pour admettre le postulat collectiviste, un optimisme robuste ?

Où nous promet, il est vrai, que le prix de la marchandise sera réglé non « par la volonté arbitraire du législateur », mais « par le rapport de la quantité de travail que la marchandise contient à la quantité de travail contenue dans les autres marchandises ». — Qui déterminera ce rapport, et en dehors de tout arbitraire ? Ce ne serait pas trop de la science divine pour évaluer le rapport de la quantité de travail contenue dans tel livre que je publie à la quantité du travail contenue dans

1. Voir M. Jaurès, *Organisation socialiste. Revue Socialiste* de juin 1895.

tout ce que produisent les autres Français ou, pour mieux dire, tous les autres hommes. En outre, nous demanderons de nouveau si la quantité seule fait la *valeur*, non le besoin que les autres ont de notre travail, la rareté de l'objet, l'outillage, le capital emmagasiné, qui représente un travail antérieur, etc. ? Si les collectivistes nous condamnent à la consommation *immédiate*, quel appauvrissement et quelle menace de famine ! Si, au contraire, nous devons toujours épargner et capitaliser, il faudra que la société ou l'Etat retienne sur le produit du travail une certaine portion, et le travailleur se prétendra de nouveau frustré du produit *intégral* tant promis, au profit d'une communauté où il sera presque impossible de contrôler l'emploi de l'argent.

Pour mettre fin à l'injustice des monopoles capitalistes, le collectivisme, par la voie de l'autorité et par son faisceau formidable de forces réunies, aboutira plus sûrement encore aux monopoles : il sera le monopole même érigé en principe au profit de l'Etat ou de la Société. Dès lors, vous aurez des centralisations omnipotentes de l'industrie, de l'agriculture, du commerce, du transport et de la navigation. — Non, répond M. Jaurès, le collectivisme ne sera pas la multiplication des monopoles, parce que le monopole a « un caractère fiscal » et est établi « en vue de l'impôt ». — Qu'importe qu'il soit fiscal ou non, si la liberté n'existe pas pour l'industrie ? C'est l'absence de liberté et non la fiscalité qui crée le monopole. A la ploutocratie vous aurez substitué l'ochlocratie. Aux associations coopératives vous aurez substitué des associations coercitives. Le commandement en sera-t-il adouci, la discipline allégée ? L'avenir en sera-t-il plus sûr ? Aujourd'hui, qui destitue le patron malhabile, l'industriel ignorant, la société industrielle mal soigneuse ? La ruine. Dans le collectivisme, ce sera l'administration centrale. Cette sanction est moins certaine que l'autre. Avez-vous du moins la sécurité absolue ? Non. Les naufrages, les catastrophes, les faillites atteindront comme les monopoles socialistes les monopoles capitalistes. Il y aura, les économistes

l'ont bien montré, « des déficits et des dilapidations proportionnels à l'étendue même des administrations » et à leur empiètement progressif. Les catastrophes changeront seulement de forme et d'allure : vous aurez des Panamas gouvernementaux ; le dernier ne l'a-t-il pas déjà été en partie ? Les grèves mêmes ne seront pas à jamais écartées ; elles se présenteront d'une autre manière, affectant la forme de désordres et de révoltes publiques, comme la grève récente des postiers. En un mot, vous aurez des luttes, des coalitions de travailleurs les uns contre les autres, de syndicats les uns contre les autres puis contre les autorités qu'on aura chargées d'une tâche utopique. Il est plus sûr de maintenir l'État dans son vrai et légitime domaine, de n'aggrandir ses attributions que progressivement et selon les besoins, non par une remise soudaine de tous les services à l'État, qui sera incapable de les assurer sans un écrasant despotisme et même avec un écrasant despotisme.

III. L'État, ne peut agir qu'au moyen : 1<sup>o</sup> d'*impôts* ; 2<sup>o</sup> de *fonctionnaires*. Pour organiser socialement, par voie d'autorité et sans l'assentiment unanime, tous les services abandonnés aujourd'hui aux individus et aux associations libres, il faudrait, par l'impôt, prendre sans cesse sur ce que chacun possède et peut dépenser à son gré. Je verrais ainsi, en fait, ma liberté de plus en plus réduite ; je contribuerais malgré moi à des productions dont je n'ai pas besoin, qui ne constituent pas un besoin universel et universellement reconnu, soit de l'ordre matériel, soit de l'ordre moral. L'impôt irait toujours croissant, si les attributions de l'État allaient elles-mêmes croissant au delà des limites de la justice à assurer, de l'intérêt vraiment universel à sauvegarder. Cet accroissement d'impôts, outre qu'il serait inique pour les individus, serait pour l'État une menace de ruine à courte échéance, surtout en France, avec nos quarante milliards de dettes. Enfin la perception d'innombrables impôts entraînera des frais et des difficultés qui ren-

draient improductive une bonne partie de la somme prélevée.

En second lieu, avons-nous dit, l'État agit par le moyen de fonctionnaires. Or, plus il y a de fonctionnaires, c'est-à-dire de rouages vivants dans la machine administrative, plus l'action se perd en se transmettant. L'action de l'État est une force, et les frottements absorbent une partie de cette force, quelquefois la totalité. Sans doute l'action de l'État peut réaliser plus d'ordre et d'unité, ce qui est encore un mode de la force; mais c'est à la condition d'être maintenue dans ses vraies attributions et sur son vrai domaine. Le reste doit être abandonné à des organisations moins vastes et moins complexes, aux associations libres ou aux individus libres. On a comparé ceux qui veulent charger l'État d'une infinité de soins à ces théoriciens qui préconisent dès à présent l'emploi inconsidéré des forces naturelles, — vents, marées et chutes d'eau, — parce qu'elles s'offrent à l'homme avec une apparence de gratuité. Ces théoriciens oublient de calculer pratiquement les dépenses nécessaires pour capter les forces, ainsi que les pertes d'énergie qu'on ne peut éviter. Un de nos maux, en France, n'est-ce pas déjà l'accroissement du fonctionnarisme? Dès aujourd'hui, l'armée de nos fonctionnaires d'État s'élève à plus de 900.000, sans compter tous ceux des communes. Nous aurons bientôt notre petit million. Tandis que chaque citoyen, aux États-Unis, paie 5 francs par an pour ses fonctionnaires, en Angleterre 10, en Allemagne 15, nous payons, nous, 25 francs. En sommes-nous plus heureux? On se plaint partout et du nombre croissant de nos fonctionnaires, et de leur inertie, et de leur routine, et de la lenteur avec laquelle ils traînent les affaires, et des papiers qu'ils amoncellent pour la plus simple des opérations administratives, et des exigences croissantes qu'ils manifestent, et de leur indiscipline, et de la façon dont ils se syndiquent pour faire prévaloir leurs intérêts de corps sur ceux de l'État; que serait-ce, si l'administration de la richesse publique était entre leurs mains et qu'on ne pût rien entreprendre sans

l'aveu de deux ou trois millions de Colberts ou de Louvois au petit pied ? De plus, nous serions à la merci de toutes les grèves et rébellions qu'il leur plairait d'organiser quand ils ne seraient pas contents. De quelle manière la « Sociale » obtiendrait-elle leur soumission quand ils seraient des cent mille ? Est-ce en leur refusant le *panem quotidianum* ? Mais, avec leurs « bons » de réserve, ils auraient de quoi se procurer du pain. Si toute épargne était interdite, il faudrait défendre aux boulangers de leur donner du pain. Et si les boulangers se mettaient eux-mêmes de la coalition ? Doux régime !

## I

## LA BUREAUCRATIE COLLECTIVISTE

La bureaucratie russe nous donne un avant-goût de la bureaucratie collectiviste. La bureaucratie russe est sans doute une des plus remarquables qui aient existé. Elle a produit quelques hommes hors pair, par exemple Speransky au commencement du xix<sup>e</sup> siècle. Elle a réalisé de grands progrès sociaux, tels que l'émancipation des serfs sous l'impulsion d'Alexandre III. Une autre bureaucratie, celle de Prusse, fut, de 1815 à 1879, un asile d'esprit libéral. Chez nous, la bureaucratie napoléonienne a rendu les services que tout le monde connaît et organisé une puissante ossature administrative. Peut-on nier, cependant, les vices essentiels aux bureaucraties, vices incompatibles avec un régime de vraie liberté et de progrès par la liberté ?

En Russie, l'omnipotence est censée appartenir à l'autocrate, qui, en réalité, ne pouvant tout faire ni tout contrôler, est l'esclave de ses bureaucrates. De même, sous le régime collectiviste, l'omnipotence appartiendrait de nom à l'humanité ou à toute autre entité nuageuse, mais réellement à l'administration, à ses paperasses et à sa routine. Cette administration humaine, ayant une tâche surhumaine, n'aurait rien de plus pressé que de ne pas l'accomplir. Le contrôle du *public*, voué

à l'obéissance. serait insuffisant pour empêcher les erreurs, les passe-droits, les abus, coalitions et vexations de toutes sortes. Si lourde serait la responsabilité d'une bureaucratie chargée de tous les services, que son énormité même la rendrait vaine. D'ailleurs, étant anonyme, elle serait insaisissable. Cherchez, dans notre démocratie, si on pourrait établir les responsabilités en cas de quelque grand désastre public, par exemple une guerre soudaine? Chacun dirait : ce n'est pas ma faute. Il y aurait autant de Ponces-Pilates à se laver les mains qu'il y aurait de chefs de bureaux et d'employés de bureaux ; pendant ce temps, la nation serait crucifiée.

Outre l'universelle répartition des salaires, — car nous serions tous salariés, — l'administration ou les administrations auraient encore à faire la répartition des besognes. « Les producteurs, dit-on, se porteraient librement vers l'une ou l'autre de ces besognes, selon leurs aptitudes ou leurs goûts. » C'est là supposer que les goûts sont des titres suffisants à faire n'importe quoi, alors même que la profession à laquelle on se croit apte serait encombrée. « Il est bien vrai, répond M. Jaurès, qu'on ne pourra trouver place dans une industrie ou une profession déterminée que s'il y a des vacances ; mais aujourd'hui il en est de même. » — Aujourd'hui, répliquerons-nous, c'est le rapport des besoins ou demandes avec des offres libres qui détermine les courants vers les professions ; sous le régime collectiviste, il faudra que l'administration communale, régionale, syndicale ou fédérale, décide combien elle veut de maçons, combien de poètes et de philosophes, combien elle veut de chimistes, combien de prêtres (si l'on consent à l'existence des prêtres, fût-ce ceux de la Religion positiviste), combien de journalistes pour l'admirer, combien pour l'attaquer, etc. Nous avons déjà fait observer que, dans l'organisation collectiviste, l'ouvrier affluerait vers les professions plus rémunérées ou plus agréables, déserterait certaines industries indispensables au fonctionnement de la société. La bureaucratie aboutirait à la nécessité de la réquisition, nécessité reconnue

par M. Guesde. Reste à savoir qui pourrait opérer cette réquisition : Il faudrait une armée de gendarmes pour faire obéir le reste des citoyens isolés ou coalisés. Peut-on dire sans ironie, avec M. Jaurès, que ce régime serait « le triomphe de la liberté » ?

La bureaucratie du collectivisme aurait aussi à régler toute la production, que dis-je ? *toutes les productions*, car elles sont innombrables ; la production en général n'est qu'une de ces abstractions creuses au moyen desquelles le collectivisme trompe notre faim de justice et de vérité. Il n'y a pas de *production*, il y a des productions en quantités et en qualités impossibles à résumer : production de blé, d'avoine, de maïs, de vin, de fer, de houille, etc., etc. ; production de livres, d'objets d'art, d'objets de science, de machines industrielles, etc., etc. Déterminer : 1<sup>o</sup> la nature, 2<sup>o</sup> la qualité, 3<sup>o</sup> la quantité, 4<sup>o</sup> le temps et le moment opportun des produits à livrer pour satisfaire la totalité des besoins physiques, intellectuels et moraux, voilà le problème qui s'imposerait à l'administration collectiviste. Elle serait aussi impuissante à le résoudre que le tsar Nicolas, et l'effet du régime risquerait fort de ressembler à la manière dont fut conduite la guerre de Mandchourie, avec cette différence qu'il s'agirait ici, non pas de conquérir un territoire nouveau, mais de pourvoir à la subsistance universelle, au bien-être universel, au progrès universel.

Pour résoudre ce problème vraiment *intégral*, l'administration collectiviste n'aurait d'autre ressource que de consulter les consommations antérieures, afin de prévoir la qualité et l'intensité des besoins actuels. Le passé serait donc trop souvent la règle et la limite du présent. On pourrait sans doute charger des hommes experts de chercher plus ou mieux ; mais le nouveau ne peut guère se calculer et se prévoir : il surgit tout d'un coup, il se révèle par l'offre et la demande. Je vous offre du nouveau ; si ce nouveau n'est pas stérile, à vous de dire ce qui vous plaît, à vous de *demander* ce que je vous offre. En dehors de ce criterium, aussi vieux que l'humanité et

qui semble impérissable comme elle, l'administration collectiviste, dans ses cabinets remplis de cartons, pourra-t-elle deviner tous les désirs des citoyens ? Certains besoins s'ignorent souvent eux-mêmes jusqu'au moment où un inventeur bien avisé les révèle à eux-mêmes, ou plutôt les produit et les suscite en leur offrant une chose à laquelle personne, jusqu'à présent, n'avait songé, pas plus sur les doctes fauteuils de la bureaucratie collectiviste que sur les fauteuils de la direction des Beaux-Arts, de l'Académie des Beaux-Arts ou même de l'Académie des Sciences. La bureaucratie collectiviste, selon toute vraisemblance, serait le triomphe de l'imitation, aux dépens de l'invention, qui est toujours individuelle. Ce serait la tyrannie de chacun par Monsieur Tout le monde.

Le plus grand intérêt du plus grand nombre, principe admis par les collectivistes, n'implique nullement que le plus grand nombre saura toujours trouver son véritable intérêt. Dans une armée, le plus grand intérêt du plus grand nombre de soldats sera-t-il mieux assuré si on y traite les questions en consultant les majorités, si l'on s'en remet aux votes les plus nombreux pour déterminer la meilleure tactique à suivre ? — Excellent moyen de faire massacrer les soldats ou, s'ils ne se laissent pas massacrer, de les voir prendre la fuite ! L'universalité d'un but collectif ne fait pas que le procédé collectif soit le meilleur pour l'atteindre, car la collectivité n'est pas toujours la plus éclairée sur les intérêts universels, ni la plus habile à en assurer le triomphe, ni la plus juste en ses décisions et actions. Elle doit être régulièrement consultée, mais la remise entre ses mains du gouvernement effectif des personnes, ou de l'administration des biens et de la distribution des travaux, risque d'être le règne de l'infériorité. Il y a des choses collectives, — les vrais trésors de tous, — qu'on appelle la science, l'art, la morale, ou, en un seul mot, la civilisation : est-ce au sein des masses, nécessairement et justement préoccupées de leurs intérêts immédiats, que ces choses seront le mieux comprises ? Est-ce par une

action collective qu'elles seront le mieux sauvegardées? On ne s'intéresse pas à des besoins que l'on ne connaît pas, que l'on ne sent pas soi-même. La foule ignorante ne pourra jamais comprendre qu'un astronome s'inquiète de savoir quelle est la constitution chimique de Sirius, qu'un philosophe éprouve le besoin de chercher quelle est la nature de la matière, de la vie, de la pensée. Pour l'art, le danger n'est pas moins flagrant : un art à la portée des masses risque de descendre, non de monter ; organisé par le suffrage universel, par *referendum*, le théâtre aboutira aux drames sanglants ou aux exhibitions lascives, non à la tragédie racinienne ; il aboutira aussi à des opéras de grand spectacle, plutôt qu'à une musique exprimant les intimités de l'âme. En fait, la prétendue collectivité se ramène toujours à une majorité : si donc la moitié plus un d'une commune veut une arène pour les courses de taureaux au lieu d'une scène pour le *Cid* ou pour *Andromaque*, la moitié moins un subira les courses de taureaux et se passera de Racine ou de Corneille. Allez à Roubaix dans le Nord, à Nîmes dans le Midi, et vous verrez les « collectivités » à l'œuvre. L'art progresse par les individus et les élites, en contact (bien entendu) avec les collectivités. De même pour la science, de même pour la morale.

Ces diverses productions de l'ordre intellectuel sont les plus essentielles de toutes et constituent la condition de tout progrès. Or ces productions sont œuvre de liberté : elles sont absolument inséparables des libertés de l'ordre économique : entière liberté du travail, de la profession, de la vente et de l'achat des produits, des contrats économiques de tout ordre. Sans la liberté d'industrie et la liberté de commerce, la liberté de la pensée est compromise. Si l'écrivain est obligé d'avoir d'abord l'assentiment des directeurs de l'imprimerie, qui seront en fait les directeurs de la pensée, s'il est obligé de soumettre préalablement ses écrits personnels à la censure collective, soit de l'État, soit de la commune, soit du syndicat, le collectivisme ressemblera de nouveau à l'autocratie : l'Anastasia collectiviste, non moins aveugle que

l'autre, mais plus omnipotente, rendra des arrêts sans appel. Il faudra l'aveu de la bureaucratie centrale, communale ou syndicale, pour être écrivain, artiste, savant, moraliste ; il faudra que l'administration se fasse l'éditeur ou autorise l'édition des œuvres littéraires, scientifiques et philosophiques, y compris, encore une fois, celles où on entreprendra la critique de l'administration, bien plus, la critique du collectivisme ! Le penseur, dépendant du groupe, sera discipliné dans son travail et surveillé dans ses productions. Pasteur devra fournir, sous peine de destitution, sa découverte nouvelle ; Victor Hugo, son ode nouvelle au Collectivisme, avec enthousiasme de commande. Sous ce régime des monopoles étatistes, communalistes ou syndicalistes, le progrès industriel et scientifique dépendra des fonctionnaires du peuple, c'est-à-dire de la gent la plus somnolente. Si l'on adopte le système des examens, ce mandarinat aboutira, comme en Chine, à étouffer l'esprit d'innovation. Si l'on adopte l'élection, ce seront souvent, comme dans toutes les démocraties populaires, les plus habiles et non les meilleurs qui arriveront aux postes les plus élevés. Se figure-t-on le suffrage universel des masses appliqué aux Leverrier, aux Claude Bernard, aux Descartes et aux Kant ? Concentrer tous les monopoles aux mains du peuple ou de ses fractions, ce n'est pas les détruire. Le véritable ennemi des monopoles, c'est la liberté ; l'autorité ne doit jamais intervenir qu'en faveur des libertés mêmes.

Les collectivistes nous promettent bien qu'ils respecteront toutes les libertés (sauf pourtant la liberté de posséder) ; mais Napoléon III, lui aussi, promettait de respecter toutes les libertés et, à l'en croire, ne violait la légalité que pour rentrer dans le droit. Passez des principes aux applications, vous verrez toutes les libertés disparaître successivement d'un régime qui n'admet ni la liberté de la propriété, ni celle du travail et de la profession, ni celle de la production, ni celle de l'échange, ni celle de la distribution et de la répartition des salaires. Quelles libertés pourront bien nous rester ? Et s'il nous en reste, comment les exercer d'une

manière effective et non platonique ? Nous voilà revenus au régime de Bonaparte qui disait à Junot : Dans l'article premier, proclamez toutes les libertés ; dans les articles suivants, supprimez-les toutes.

## II

## LES NON-ÉTATISTES

Les collectivistes ne sont pas tous étatistes. La plupart rêvent la disparition de l'État *politique* ; quant à l'État *économique*, les uns l'acceptent, les autres le rejettent et donnent à l'administration collectiviste une forme différente de l'État proprement dit. Leur tendance est de supprimer l'État, soit au profit des communes, soit plutôt au profit des grands organes économiques ou sociaux, des vastes associations de toutes sortes. Le Conseil général des communes ou des associations et fédérations remplacerait le gouvernement ; leurs administrateurs remplaceraient les politiciens.

Parlant de l' « État tuteur », Louis Blanc disait, en 1848 : « Notre principe, c'est celui de la solidarité humaine », et Proudhon dans *Le Peuple* : « Nous voulons que la solidarité devienne un fait ; et elle devient un fait par le fédéralisme ». Marx aboutissait, comme Proudhon, au fédéralisme, « régime de droit dans les rapports politiques », qu'il opposait au « régime d'autorité ». Mais les conceptions dictatoriales l'emportèrent à la fin dans son école, surtout avec Engels.

Marx était hostile à l'extension des pouvoirs de l'État : « Une chose tout à fait à rejeter, disait-il, c'est une éducation du peuple par l'État. » Il faut sans doute « fixer, par une loi générale, la dotation des écoles populaires... il faut veiller, comme aux États-Unis, par des inspecteurs d'État, à l'observation de ces prescriptions légales » : mais « ce n'est pas du tout la même chose que de faire de l'État l'éducateur du peuple » ... Donc, tout le programme « des étatistes, en dépit de son clin-

quant démocratique, est, d'un bout à l'autre, *infesté de la serrile croyance des partisans de Lassalle à l'Etat*, ou, ce qui ne vaut pas mieux, *de la foi au surnaturel démocratique.* » Mais Marx ne se contente pas de combattre ainsi, non sans raison, les empiètements de l'Etat ; il veut supprimer l'Etat même. Il le compare au capitalisme ; ce dernier, par la division du travail, a acquis une existence indépendante et a fini par s'opposer aux ouvriers ; de même l'Etat politique ou le corps des gouvernants s'est séparé des citoyens et a fini par s'opposer à eux. Selon Marx, ni le capitalisme n'est nécessaire à la gestion des intérêts économiques, ni l'Etat n'est nécessaire à celle des intérêts publics ; Etat politique et capitalisme doivent disparaître. Marx se moque des bourgeois qui, surtout en France, tiennent tant à la conservation de « la vaste machine d'Etat, puissamment ramifiée ». Et, selon la méthode du matérialisme historique, il explique ce sentiment par un intérêt : la bourgeoisie, sous forme de *traitements*, complète les prélèvements qu'elle n'a pu empêcher sous forme de *profits*, d'*intérêts*, de *rentes* ou d'*honoraires*. « L'étatisme, c'est l'idéal du petit bourgeois ; l'une des tâches qui s'imposent au prolétariat, c'est « de combattre, par tous les moyens possibles, l'extension de l'Etat<sup>1</sup> ».

A en croire les libertaires et les socialistes individualistes, les recherches de l'histoire auraient montré que les attributions actuelles de l'Etat et sa centralisation datent en grande partie des époques calamiteuses, des divisions intestines au sein des nations, des guerres incessantes entre les peuples. La voie du progrès serait, non l'augmentation des pouvoirs acquis de la sorte, mais bien une décentralisation progressive. Celle-ci rendra d'abord aux groupes subordonnés, aux communes, aux associations, puis aux individus eux-mêmes les prérogatives dont ils ont été privés par l'Etat.

Pour apprécier le socialisme anti-étatiste, qui mêle les erreurs aux vérités, remarquons, en premier lieu, que sa

<sup>1</sup> Lettre de K. Marx sur le programme de Gotha (*Revue d'économie politique*, sept. 1894 et 18 Brumaire, IV, France p. 52).

vue de l'histoire est incomplète. S'il est vrai que beaucoup de centralisations résultèrent des besoins de la défense nationale, qui d'ailleurs est encore une forme de la justice, il n'est pas moins évident que beaucoup d'interventions nouvelles de l'Etat ont été rendues nécessaires par la complexité croissante des relations qui caractérise la vie moderne et qui rend de plus en plus complexe la tâche de la justice.

Voici pourtant, selon M. Deville, le programme des non-étatistes de notre époque : « Pénétration de plus en plus profonde des hommes et des idées socialistes dans l'Etat, jusqu'à ce que, aux mains du parti socialiste ou prolétariat conscient et organisé, l'Etat, avec les pouvoirs qu'il comporte, et notamment celui de faire la loi, devienne l'instrument qu'il doit être de la transformation économique à accomplir. Cette transformation achevée, *il n'y aura plus, au lieu de personnes à contraindre*, que des choses à administrer, et, ce jour-là, il y aura toujours une organisation sociale, mais il n'y aura plus d'Etat. »

Ainsi, selon les anti-étatistes, il suffira que les prolétaires aient conquis les pouvoirs, pour qu'il n'y ait plus que des choses à administrer et pas de personnes à contraindre ! Les choses seront en dehors des personnes, les personnes mêmes seront tellement parfaites qu'il n'y aura plus lieu de rien exiger d'elles par contrainte légale ; les administrateurs communaux ou fédéraux, à la différence de nos hommes politiques, seront tellement parfaits qu'il n'y aura besoin d'aucune sanction et d'aucune contrainte pour qu'ils accomplissent leurs chefs-d'œuvre administratifs ! C'est la proclamation de l'infailibilité prolétarienne.

Si l'étatisme, selon certains marxistes, ne doit pas prendre la place du capitalisme, c'est qu'il est, dit M. Sorel, « incapable de suivre les progrès de la science » et d'utiliser les inventions ; il est conservateur par nature. Voilà pourquoi les socialistes libéraux se représentent la société future comme un ensemble « d'ateliers indépendants », sans « mot d'ordre venu d'ailleurs » ; autant de petites républiques de Saint-

Marin ou d'Andorre, autant de petits Monacos, avec la roulette peut-être, car qui empêchera les sociétaires, si bon leur semble, de jouer non pas leurs billets de banque, mais leurs bons de travail ou leurs bons de consommation? Reste toujours à savoir de quelle liberté on jouira sous les doges de ces Venises, doges d'autant plus redoutables qu'ils seront élus par la majorité, avec ce respect des minorités qui caractérise les majorités populaires et autres. Si un livre déplaît à la commune, aux chefs de l'atelier ou aux « producteurs » les plus nombreux, comment seront traités le livre et l'écrivain? Si telle méthode d'instruction ou d'éducation obtient à Paris, à Lyon ou à Ploërmel, l'appui de la majorité, que deviendront ceux qui seront persuadés que la méthode est mauvaise? Marx refuse avec raison à l'Etat le droit d'imposer ses méthodes d'éducation, mais gagnera-t-on beaucoup à ce que les communes ou les ateliers les imposent?

Que ce soit l'Etat ou le Grand Conseil des Fédérations qui ait la puissance, qu'importe? Ce sera toujours un pouvoir auquel on confiera le soin de distribuer les tâches, les salaires, de déterminer les besoins, d'en assurer la satisfaction, de façonner la tête des enfants, de surveiller le mariage des parents ou leur concubinage, etc., etc. Que ce pouvoir soit économique au lieu d'être politique, il n'en sera que plus écrasant, car il enveloppera presque toute la vie sociale. Nous avons vu tout à l'heure que les libertés d'ordre spirituel ne vont pas sans les libertés d'ordre matériel : personnes et biens sont inséparables. Peu importe aussi que le pouvoir supérieur soit plus ou moins *centralisé* : s'il est national, s'il est planétaire, il sera oppressif; s'il est communal, il sera oppressif, plus encore peut-être; s'il est syndical ou intersyndical, il sera oppressif. Ce sont les objets auxquels s'applique l'autorité qui importent, non la forme qu'elle prend, ni le lieu où elle réside, ni même le nombre d'hommes qu'elle englobe. Une communauté de trappistes n'est pas nombreuse : elle n'en est pas moins la réalisation

de l'absolutisme; vaste Trappe ou petite Trappe, c'est toujours le couvent. Ce que nous avons dit tout à l'heure contre les pouvoirs *économiques* de l'État retombe donc entièrement sur les pouvoirs économiques conférés à toute autorité qui remplacerait l'État. « Conseil des dix » ou conseil des quarante millions, c'est toujours la confiscation de nos libertés. Lorsqu'on met sur les épaules d'une ou de plusieurs administrations un fardeau aussi écrasant que le soin de faire régner sur terre une justice distributive digne du royaume des cieux, on risque de voir se multiplier les injustices sous la forme des erreurs administratives, des imprévoyances administratives, des intrigues administratives, des faveurs administratives, des aveuglements administratifs, soit municipaux, soit syndicalistes. Voyez les difficultés présentes de la démocratie politique, contre laquelle les marxistes aiguïsent leurs traits. Que sera-ce si la démocratie devient encore économique et est chargée de l'universelle répartition des tâches ou des salaires, selon les « mérites », les « œuvres » et les « besoins » ? Déplacer et étendre une difficulté, ce n'est pas la résoudre : le collectivisme, le communalisme et le fédéralisme pourraient se définir un immense déplacement de la difficulté, pour ne pas dire une immense aggravation. Parce qu'on aura supprimé les fonctionnaires d'État, on n'aura pas supprimé les fonctionnaires des communes, des provinces, des syndicats, des fédérations. Or, on ne voit pas que, en 1871 les fonctionnaires de la Commune aient été plus libéraux que ceux de l'État, ni les fédérés plus doux que les soldats de Thiers ; de part et d'autre, même tyrannie et même sauvagerie. On ne voit pas non plus que les syndicats actuels traitent les membres dissidents avec une douceur angélique. Défions-nous donc des fonctionnaires, quels qu'ils soient, et conservons en face d'eux toutes les libertés individuelles ou associées, qui, sans la propriété individuelle ou sociétaire, ne sont plus qu'un mot.

## III

## L'EXPLOITATION PAR LES INDIVIDUS ET GROUPES

Selon certains socialistes, la *propriété* éminente des moyens de production par l'État ne doit pas être confondue avec l'*exploitation* de ces moyens; celle-ci peut ne pas être remise à l'État, mais simplement surveillée et contrôlée par lui. — S'il en est ainsi, à qui remettra-t-on l'exploitation? Est-ce aux groupes de travailleurs: syndicats, coopératives, etc.? — L'incapacité actuelle des classes ouvrières à gérer les entreprises est trop manifeste; elles ne savent pas toujours même administrer leurs propres intérêts. Si on les charge, du jour au lendemain, de toutes les exploitations, comment s'en tireront-elles? Est-ce donc aux communes, aux individus, aux propriétaires et patrons actuels qu'on laissera le soin de l'*exploitation*, après avoir confisqué leur droit de *propriété* et leur droit aux *revenus* et *rentes* de diverses sortes? Alors se redresseront toutes les difficultés, soit du côté des *exploitants*, soit du côté de l'État *propriétaire et directeur universel*. Du côté des exploitants, tout bénéfice ayant disparu, toute liberté de vendre, d'acheter, de léguer, etc., toute liberté même d'exploiter à leur seul gré et sans rendre de compte à personne, une telle situation sera peu désirable. Du côté de l'État ou de l'Association fédérale, on s'imagine alléger notablement la tâche en ne lui laissant pas l'exploitation complète, mais seulement la propriété, la direction, le contrôle. A vrai dire, la tâche du pouvoir sera encore écrasante: « il aura des millions de baux à faire pour les terres, bâtiments, instruments laissés à l'exploitation des sociétés ou des individus. Il devra aussi veiller à la réparation et à l'entretien de ces biens, percevoir les redevances, empêcher les dégradations ». Il faudra diriger ou contrôler toute la production privée, « lui imposer des conditions à déterminer, recevoir les produits

et fixer les prix<sup>1</sup>. La gestion administrative substituée à la gestion des propriétaires intéressés entraînera une perte énorme de forces vives. Si l'État, *propriétaire* éminent, doit surveiller la gestion de toutes les exploitations concédées aux groupes ou aux individus, c'est l'inquisition sur un mode nouveau, aussi coûteux que vexatoire. Un tel collectivisme sera l'organisation légale de la démagogie ; il ne sera pas plus la vraie démocratie économique que le despotisme des masses n'est la vraie démocratie politique.

#### IV

##### L'ADAPTATION ÉCONOMIQUE ET LE COLLECTIVISME

Dans la production, il y a un équilibre essentiel, celui du travail producteur avec les besoins de la consommation. Dans la répartition, il y a un équilibre essentiel, celui de la valeur réelle avec les prix. Dans la consommation, il y a un équilibre essentiel, celui de la consommation elle-même avec les besoins. Cette triple adaptation se fait aujourd'hui par le libre jeu des volontés, des contrats et conventions, de la juste concurrence, de l'offre et de la demande. L'harmonie finale tend à s'établir par un ensemble de lois dont les unes ont un caractère inconscient et involontaire, les autres un caractère conscient et volontaire. La sociologie a mis en lumière ces lois, à la fois mécaniques, biologiques et psychologiques. Quand, par exemple, le plateau de la production pèse trop<sup>2</sup>, celui de la consommation ne répondant pas à l'attente, la balance tend aussitôt à se rétablir : en fait, elle se rétablit au bout de quelque temps. La loi de l'offre et de la demande, avec « l'aiguille indicatrice des prix », est donc un régulateur automatique. On n'obtient pas ainsi, à coup sûr, une adé-

1. Voir à ce sujet M. Bourguin, *Revue politique et parlementaire*, février 1908.

2. M. Bourguin, *loc. cit.*

quation parfaite de la production à la consommation, de la consommation aux besoins, du prix à la valeur, de la rémunération finale au travail. Une foule d'éléments perturbateurs interviennent : ignorance des vrais besoins et des vraies demandes, par insuffisance de renseignements ; absence de réelle liberté dans les contrats, par l'infériorité de l'un des contractants et par la nécessité qui l'oblige à tout consentir ; absence de vraie et loyale concurrence, par l'inégalité initiale des conditions dans lesquelles le concours a lieu ; absence de milieu réellement « libre » pour cette concurrence, puisqu'une foule de positions sont d'avance occupées par ceux qui possèdent des capitaux ou des terres. En un mot, dans le corps social, le mécanisme d'adaptation est loin d'être parfait. De là la nécessité d'une foule de réformes ayant pour but d'introduire plus de justice et, comme nous l'avons dit cent fois, de réparer les maux résultant des rouages sociaux. Encore est-il que la société actuelle réalise tant bien que mal, et plutôt bien que mal l'équilibre vital de la consommation, de la production, des besoins, de la valeur et des prix, puisque cette société *vit* et marche. Si l'équilibre n'était pas atteint en ses conditions les plus essentielles, la société ne subsisterait pas. Quelque imparfaits que puissent être les résultats actuels, quelque activité qu'on doive mettre à les améliorer, il est aussi dangereux de vouloir les transformer du jour au lendemain que de vouloir modifier *ex abrupto* la structure, et les fonctions d'un organisme vivant. Prétendre tout reconstruire sur un nouveau plan, c'est méconnaître le déterminisme de l'évolution naturelle, sur lequel le déterminisme de l'évolution « idéologique », pour parler comme Marx, n'a qu'un pouvoir de réaction limité et graduel, nullement absolu et subit. Nous savons comment s'établit aujourd'hui l'équilibre de la production, de la distribution et de la consommation ; nous sommes dans la réalité. Les systèmes, eux, nous tracent un idéal : mais il s'agit de savoir si cet idéal est le plus *désirable*, puis s'il est *réalisable*. Pour être certain que la remise à l'administration collective du soin d'assurer

l'équilibre des forces économiques est l'idéal *désirable*, il faudrait connaître tous les effets de cette remise, toutes les répercussions, tous les contre-coups, toutes les actions et réactions connexes, soit de l'ordre mécanique, soit de l'ordre biologique, soit de l'ordre psychologique, c'est-à-dire intellectuel et moral. Peut-être, si nous connaissions tous ces résultats, ce qui paraissait d'abord désirable nous paraîtrait-il insupportable, ce qui semblait un idéal nous ferait-il l'effet d'un mauvais rêve. Les partisans d'un tel idéal, en tout cas, ne peuvent nous fournir qu'un schème grossier de la société qu'ils croient la meilleure. Le sociologue lui-même est réduit, pour apprécier leurs projets aventureux, à une comparaison plus ou moins aventureuse avec la société réelle. A ce point de vue, les inductions optimistes des faiseurs de systèmes sont plus que contre-balancées par les inductions pessimistes que ces systèmes provoquent, pour peu qu'on s'efforce de s'en représenter d'avance l'application. Peut-être les critiques du collectivisme s'exagèrent-ils certains inconvénients, cela est même probable; mais il n'est pas moins probable, il est même certain que les idéologues du collectivisme s'exagèrent les bienfaits de l'organisation élaborée dans leur tête. Pourquoi donc, encore un coup, renoncerions-nous à ce que nous avons, en faveur de ce que nous n'avons pas et ne sommes pas sûrs d'avoir? Ne faisons point de bonds dans l'inconnu; passons progressivement, comme doit le faire celui qui raisonne, du connu à l'inconnu.

Nous croyons pour notre part, — et nous en avons fait depuis longtemps la remarque dans notre livre sur *la Propriété sociale*, — que la statistique est appelée à jouer un rôle croissant dans des sociétés de plus en plus conscientes de leurs besoins et des moyens de les satisfaire. Elle permettra des prévisions et des précautions qui manquent aujourd'hui. Quand on voit en Russie (comme dans ces dernières années) des milliers de paysans mourir de faim, tandis que le blé produit par eux va à l'étranger; quand on assiste aux crises de surproduction dans les régions industrielles, on comprend que nul

ne peut admettre la perfection de notre mécanisme économique. Que le ministère du travail, dont nous avons nous-même, un des premiers, demandé jadis la création dans ce même livre sur *la Propriété sociale*, rassemble donc des statistiques, surveille l'état de la demande et de l'offre, publie tous les résultats scientifiquement recueillis ; que ce ministère joue, dans la production, un rôle analogue à celui que jouent les bureaux météorologiques dans la prévision des tempêtes ; qu'il annonce en une certaine mesure et, par là, détourne les cyclones économiques ; rien de mieux. Mais les collectivistes vont plus loin et, sous prétexte que le jeu des intérêts individuels, isolés ou associés, n'est pas infaillible, ils veulent confier l'universelle prévision et provision à l'État ou à la Fédération, qui n'est pas plus infaillible. Le mal essentiel de la société collectiviste, c'est cette substitution de l'artificiel au naturel, du subjectif à l'objectif. Sans prétendre que tout, dans les sociétés humaines, se ramène à des lois fatales, il faut pourtant reconnaître qu'il y a des relations qui s'établissent indépendamment des calculs incomplets de notre intelligence ou des intentions faillibles de notre volonté. La sociologie réformatrice doit régler et, sur certains points, corriger le jeu spontané des divers éléments sociaux, de l'offre et de la demande, des besoins et de la production, de la production et de la consommation ; mais le collectivisme, lui, veut supprimer ce jeu et y substituer la vaste machine administrative, éclairée par l'omniscience collective, dirigée par l'omnipotence collective. C'est espérer que l'art humain, devenu art divin, remplacera entièrement la nature, au lieu de s'ajouter à la nature.

---

## LIVRE QUATRIÈME

LA JUSTICE DANS LA CONSOMMATION SELON  
LE COMMUNISME



## CHAPITRE PREMIER

### LE COMMUNISME ÉGALITAIRE ET INÉGALITAIRE

La catégorie finale de l'économie politique, celle qui, au fond, commande toutes les autres, c'est la consommation. Le « droit à l'existence, au bien-être et au mieux-être », est, comme nous l'avons vu, le fondement juridique et moral invoqué par le communisme. Si on admet un tel droit, on admet par cela même que la communauté a le devoir et le pouvoir de déterminer le genre de vie convenable à chacun ; on aboutit au communisme de la consommation. De chacun selon ses capacités, telle est la loi de la production selon le socialisme ; à chacun selon ses œuvres, telle est la loi de la distribution selon le collectivisme ; à chacun selon ses besoins, telle est la loi de la consommation selon le communisme.

I. — Aucun régime communiste ne peut réaliser une communauté absolue des biens et jouissances pour tous, puisque tous ne peuvent jouir à la fois des mêmes objets ; il faudra donc toujours en revenir au grand problème de la *répartition* entre individus divers. Or, cette répartition des biens communs, c'est-à-dire des objets consommables, peut être égalitaire ou inégalitaire. La première, au moment de la consommation, ne tient aucun compte des différences d'effort personnel dans la production, d'utilité sociale dans les produits. Ce genre de justice semble l'injustice même. Les communistes égalitaires essaient pourtant de le faire admettre. Ils déclarent d'abord, non sans quelque raison, absolument impos-

sible le calcul de la justice distributive rêvé par les collectivistes. Si l'on sort de la règle de l'absolue égalité, disent-ils, on sort de toute règle, on entre dans l'arbitraire « sans plus rien qui nous puisse guider ». L'inégalité, de l'avis de tous, est un mal dans les cas où elle dépasse une certaine mesure ; d'autre part, l'accord ne peut s'établir sur ces cas, ni sur la mesure dans laquelle l'inégalité accroît la somme du bonheur. Il ne reste donc d'autre ressource que d'adopter, comme un postulat nécessaire, « le principe de l'égalité, d'affirmer qu'en elle-même, la meilleure distribution des richesses est celle qui attribue à tous des parts égales ». Une règle étant nécessaire, « l'entente n'a chance de s'établir que sur celle-là ». Et cette entente s'établira sans doute, puisque « la répartition égale des biens assurerait, pour la consommation, la satisfaction des besoins nécessaires de tous »<sup>1</sup>. Il nous semble que M. Landry, dans ce « postulat » qu'il établit pour se tirer d'affaire, le communisme, s'écarte notablement des buts élevés qu'il avait lui-même proposés à l'évolution sociale : moralité, science, art. Il ne nous parle plus maintenant que de « bien-être et de satisfaction des besoins » ; il s'appuie sur ce que, dans le régime de l'égalité, tous auraient le manger, le boire et le couvert : que faut-il davantage ? D'ailleurs, nous ne sommes pas au bout des difficultés et ce premier postulat, quelque dur qu'il soit à digérer, ne saurait suffire. En effet, que faut-il entendre par l'égalité des parts ? Cette égalité signifie-t-elle « que tous seront également contents de leur sort » ? Chose impossible. Sont-ce donc les autres qui seront les juges de la valeur de mon lot ? Pour définir l'égalité des parts consommables, pour échapper sur ce point encore à l'arbitraire, un second postulat est indispensable. Il consiste, selon M. Landry, à déclarer égales les parts dont les prix seront égaux. Dans la cité socialiste, « tous auraient des parts égales : les individus incapables de travailler, de produire, jouiraient du même traitement

1. M. Landry, *L'utilité sociale de la propriété individuelle*.

que les autres ; la plus-value laissée par le travail de certains serait distribuée entre tous ». Tel est le système de communisme qui, nous dit-on, serait le plus propre à satisfaire tout le monde, — même ceux qui produiraient un excédent par un travail plus opiniâtre ou plus intelligent, et qui se verraient enlever cet excédent par les incapables ou les paresseux.

M. Landry reconnaît d'ailleurs lui-même que la réalisation de son idéal prétendu n'est pas possible, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, dit-il, les services que, dans chacun des métiers auxquels il est apte, un individu est capable de rendre à la société, « ne peuvent être évalués que dans une organisation déjà complète de la production », et ainsi on se trouvera embarrassé « pour savoir ce qu'on doit *donner* à chacun, et à quoi il convient de *l'employer* ». — Ajoutons pour notre part, que, même dans une organisation complète et collective de la production et de la consommation, aucune science humaine ne pourrait mesurer l'aptitude et les virtualités de chacun, ni ses services réels. — Outre cela, continue M. Landry, il est clair que, pour obtenir de chaque membre de la société le maximum de produits, il faudrait établir des rémunérations différentielles. Un tel se rendrait plus utile comme médecin que dans tout autre métier ; mais, pour qu'il se fit médecin, il faudrait lui donner par an une somme de M. Un autre, pour faire le même métier, se contentera de N. « Or, l'on ne peut faire de ces différences. » Peut-être que, dans certaines professions, on pourrait établir une proportionnalité « entre le gain des individus et l'utilité de leurs services ou de leurs produits » ; mais la difficulté ne serait pas levée complètement. D'une manière générale, l'établissement de rémunérations différentielles « provoquerait des protestations de l'opinion publique, prompte toujours à s'élever contre les inégalités, même contre celles qui ont une raison d'être ». Et puis surtout, si les traitements n'étaient pas, pour chaque profession, déterminés d'une manière uniforme, les individus en profiteraient, sachant où ils rendront le plus de services, « pour

attribuer un prix trop élevé aux peines que ces services leur coûteraient ».

Telles sont, dit M. Landry, les deux causes qui, sous le régime communiste, empêcheraient l'application parfaite de la règle égalitaire. Il en conclut que, dans la pratique, « le mieux serait d'allouer à tous les travailleurs la même rétribution, en prenant toutefois quelques précautions pour stimuler l'activité de ces travailleurs dans les métiers qu'ils auraient librement choisis, et en élevant un peu la rémunération des travaux particulièrement pénibles ». Bref, l'inégalité, qui diminue le bien-être social, et qui limite en outre la population, doit disparaître, non pas complètement sans doute, mais « on n'en laissera subsister que ce qui est strictement nécessaire pour exciter les hommes à produire le plus possible ». Et de même que l'organisation rationnelle de la production, cette répartition rationnelle des produits exige au préalable, pour être instituée, « la suppression de la propriété privée », l'établissement de la propriété commune.

Nous avons voulu laisser la parole à un chercheur épris de justice et d'humanité, pour montrer dans quel embarras se trouve le communisme lorsqu'il s'agit de faire passer son idéal dans la vie réelle. D'une part, on nous dit qu'il faut égaliser les biens; d'autre part, qu'il ne faut pas les égaliser tout à fait, mais laisser la dose d'inégalité nécessaire pour faire travailler les hommes de bon cœur. Qui déterminera cette dose? Le communisme égalitaire nous a bien montré les difficultés à résoudre, il ne nous a pas fourni de solution.

Nous accordons très volontiers que les vrais génies et talents, que les intelligences supérieures n'ont pas besoin de l'appât du gain pour se livrer à des études désintéressées : ceux qui aiment l'humanité travaillent pour l'humanité et non pour eux. Mais les hauts esprits sont l'exception. Il n'est pas donné à tout le monde d'espérer la gloire et l'immortalité pour récompense. Les hommes simplement intelligents, eux, ont besoin d'être stimulés par quelque but moins élevé, moins

lointain, moins problématique. Ils travailleront pour leur femme et leurs enfants, même pour leur patrie, ils travailleront pour s'assurer dans l'avenir un repos mérité et une aisance honorable. Supprimez ces stimulants traditionnels de l'activité humaine, vous favoriserez l'inertie.

Encore n'est-ce pas là qu'est le principal danger du communisme ; il est, encore plus que pour le collectivisme, dans le manque de liberté, dans l'absorption des volontés individuelles au sein d'une collectivité munie de tous les pouvoirs ; il est aussi dans la distribution autoritaire des tâches et professions ; il est surtout dans la détermination des besoins sociaux par une masse qui ne soupçonne même pas les besoins élevés et, sans qu'il y ait de sa faute, ne peut avoir que des désirs d'ordre vulgaire. Que l'égalitarisme communiste, plus encore que le simple collectivisme, soit peu favorable aux élites, envieux même et hostile à leur égard, c'est ce que tous les psychologues et tous les sociologues ont maintes fois observé, non moins que les politiques et hommes d'État. A quoi bon insister ? Notre critique du collectivisme retombe de tout son poids sur le communisme, qui en est l'extension à un domaine nouveau et éminemment personnel, celui de la consommation.

II. — Le communisme égalitaire n'est pas la forme nécessaire du socialisme. M. Renard, en sa description de la société future, a mieux compris que M. Landry la difficulté et l'iniquité de la solution égalitaire<sup>1</sup>. Il craint, à juste titre, si on rétribue au même taux toutes les heures de travail : 1<sup>o</sup> que les travaux répugnants et dangereux ne soient pas librement exécutés ; 2<sup>o</sup> que les métiers jugés les moins pénibles soient encombrés au détriment des autres. Dès lors, s'il faut l'en croire, on devra distribuer les biens consommables entre les individus selon le caractère plus ou moins *pénible* des travaux. — Mais, répondrons-nous, outre

1. *Le Régime socialiste*, p. 168.

que la valeur se proportionne non pas seulement au caractère pénible du travail, mais à l'utilité de ses produits, comment mesurer ce qu'on appelle la « pénibilité » ? — « Par l'attraction qu'exerceront les professions diverses. » Le taux de l'heure de travail doit varier, dit M. Renard, d'après la somme de travail offerte. Si, pour un métier, il se présente un grand nombre d'ouvriers, ce taux baissera. Si, au contraire, les travailleurs s'offrent en petit nombre, ce taux montera. — Ainsi, après avoir condamné la loi économique de l'offre et de la demande, le communisme finit par l'appeler à son secours. Ce sera toujours cette loi qui déterminera le taux des salaires, mais par l'intermédiaire de l'administration commune. Qu'y gagnerons-nous, sinon les résultats que nous avons indiqués tout à l'heure : plus d'arbitraire, plus d'intrigues et de favoritisme ?

Le communisme inégalitaire oscille entre diverses formules pour marquer l'inégalité qu'il juge nécessaire<sup>1</sup> : « Lorsque se sera évanouie, dit Marx avec éloquence, l'asservissante subordination des individus à la loi de la division du travail et, avec elle, l'opposition du travail intellectuel et manuel ; lorsque le travail ne sera pas seulement le besoin de vivre, mais le premier besoin de la vie ; *que les forces de production iront croissant avec le développement intégral de l'individu, que toutes les richesses publiques couleront à pleins bords ; alors, pour la première fois, l'étroit horizon du droit bourgeois sera dépassé et la Société inscrira sur ses drapeaux : De chacun selon sa capacité, à chacun selon ses besoins.* » Les communistes, on le voit, n'osent pas dire : « A chacun selon ses *désirs.* » Ils sentent qu'une telle règle n'aurait rien de juste ; elle serait plutôt la consécration de l'égoïsme et de l'injustice, dans un monde où les désirs sont illimités et les moyens de consommation très limités. Les communistes disent donc : A chacun selon ses *besoins.* — Cette maxime, il est vrai, est toujours égoïste, mais du moins elle exprime l'égoïsme permis ou même nécessaire. Seulement, il

1. *Revue d'économie politique*, sept. 1894. Lettre de Marx.

faudra s'entendre sur les *besoins*, ce qui n'est pas facile. Il faudra, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, distinguer les besoins vraiment nécessaires de ceux qui sont superflus. Il faudra faire la part des besoins matériels, des besoins intellectuels, esthétiques, moraux. Ces dernières catégories de besoins ne se laissent pas mesurer. De plus, le besoin varie avec l'individu : le sobre a moins de besoins que le gourmand ; il est douteux que la gourmandise crée un droit à une consommation supérieure. Enfin et surtout, la production fournira-t-elle assez, sous le régime communiste, pour pourvoir à tous les besoins de tout genre chez tous ? Est-il si évident que « les richesses publiques couleront à pleins bords » ?

D'autres communistes prennent pour formule, dans la répartition inégale des richesses consommables : « à chacun selon ses œuvres ». Mais qu'entendre par œuvre ? L'œuvre n'est pas seulement le travail, ni le produit net du travail ; c'est le service rendu à la société. Au lieu de dire simplement : à chacun selon ses *œuvres*, la justice dit : à chacun selon les *services* qu'il rend au *tout*. Le point de vue *social* est essentiel à la définition de la valeur, qui, nous l'avons vu, est en grande partie un phénomène social. Il faut donc compléter la formule en ajoutant : à chacun selon ses services sociaux. Mais comment évaluer les services sociaux en même temps que les capacités, les tâches et les besoins ? Les capitalistes, eux aussi, rendent des services sociaux. Si la société rend service aux individus, les individus rendent service à la société, à commencer par le service de la faire exister, car que serait-elle et où serait-elle sans eux ? Il y a quelque ingénuité à croire que Sa Majesté l'Administration Communiste trouvera une formule intégrale de distribution en raison composée des capacités, des œuvres, des besoins, des services rendus à la société, des services rendus par la société, enfin des circonstances extérieures et du milieu naturel. Où nous avons vu le collectivisme échouer, le communisme échouera plus lamentablement encore, puisqu'il assume

une tâche bien plus considérable <sup>1</sup>. « Comment, dit lui-même M. Andler, décidera-t-on de ce qui correspond au besoin social? N'y aura-t-il pas place ici pour de grands désaccords? Des questions nouvelles surgiront ainsi des questions résolues. » — A la bonne heure. Des questions nouvelles surgiront toujours, et jamais la justice complète ne régnera parmi les hommes. D'où il suit, selon nous, non pas qu'il est inutile de faire des réformes, mais, au contraire, qu'il en faut faire sans cesse : à une condition, pourtant, c'est de ne pas représenter ces réformes comme des panacées universelles, c'est de ne pas pousser le dogmatisme jusqu'au communisme, qui remet à la foule le soin de décider souverainement sur des questions qui la dépassent.

La prétendue suppression du salariat au nom de la justice, telle que la rêve le communisme, n'en serait donc que la généralisation : nous serions tous serviteurs de l'Etat ou des administrations collectives qui auraient remplacé l'Etat. Ces administrations, où le suffrage universel fonctionnerait et donnerait le pouvoir à la majorité, seraient toujours elles-mêmes des Etats. Etats économiques et syndicalistes, si l'on veut, mais qui n'en auraient pas moins autorité.

Concluons que le système communiste est le plus grand destructeur de toute liberté. En effet, la liberté de la consommation est la plus fondamentale de toutes, puisqu'elle est celle de suivre ses goûts et ses désirs, celle de vouloir conformément à ses motifs et à ses mobiles personnels. Quand nous désirons nous procurer une jouissance quelconque, accomplir un dessein quelconque, nous sommes obligés de consommer; si notre manière de consommer n'est pas libre, toutes les autres libertés disparaissent. Quand je veux publier ce que je pense, ce que je crois utile à tous comme à moi, il faut que je *consomme* du papier, des plumes et de l'encre, que je fasse appel à une imprimerie pour qu'elle consomme à son tour du papier, de l'encre et des caractères d'im-

1. Voir plus haut, livre III, le chapitre sur la *Valeur*.

primerie, à un brocheur pour qu'il consomme du fil et tout ce qui est nécessaire au brochage. Sous le régime de la propriété privée, je puis rémunérer toutes ces consommations, qui ne sont plus la mienne propre. Si, au contraire, je n'ai le droit de consommer que selon le gré de l'administration collective, selon le mode par elle choisi, pour les objets par elle acceptés ou imposés, que deviendra, encore un coup, ma liberté d'écrire et de publier ?

Blanqui appelle admirablement les utopies communistes « des bagnes tout neufs où l'humanité jouira du bonheur de la chaîne perfectionnée ».

---



## CHAPITRE II

### LA PROPRIÉTÉ COMME FONCTION SOCIALE ET DROIT INDIVIDUEL

#### I

##### LA PROPRIÉTÉ

I. Auguste Comte a dit : « Dans tout état normal de l'humanité, chaque citoyen quelconque constitue réellement un fonctionnaire public, dont les attributions plus ou moins définies déterminent à la fois les obligations et les prétentions. » La sociologie contemporaine admet ce principe, à la condition de ne pas le prendre en un sens exclusif et d'y ajouter cette restriction : — Chaque citoyen est, *par un côté*, un fonctionnaire public ; par un autre côté, un gouvernant ; par un autre encore, le plus intime, il est lui-même, il est son propre gouvernant ; il a son for intérieur et ses obligations toutes personnelles, quoique l'accomplissement de ces obligations importe, par ses répercussions sociales, à la société tout entière. Comte ajoute que le principe universel de la *fonction* « doit s'étendre jusqu'à la propriété ». Le positivisme « y voit surtout une indispensable *fonction sociale*, destinée à former et à administrer les capitaux par lesquels *chaque génération prépare les travaux de la suivante*. Sagement conçue, cette appréciation normale ennoblit la possession, sans restreindre sa juste liberté et même en la faisant mieux respecter <sup>1</sup> ». — Oui, la pro-

1. *Système de politique positive*, édit. 1892, t. I, p. 156.

priété est une fonction sociale; oui, cette fonction prépare les travaux des générations suivantes en leur fournissant le capital nécessaire; c'est ce que nous avons fait voir plus haut en étudiant le rôle du capital. Mais ce fondement sociologique de la propriété n'en supprime point la base psychologique et morale, que Comte a eu le tort de méconnaître.

Selon nous, le dernier fondement de la propriété, au point de vue psychologique, est une idée-force, celle de liberté ou d'autonomie personnelle. Un être qui a l'idée de sa liberté actuelle ou possible, un être capable, en vertu de la force inhérente à cette idée, de vouloir universellement, de vouloir pour des raisons impersonnelles, un tel être est autonome; il est une personne. La personne est le sujet conscient qui se conçoit comme *pouvant* s'appartenir et qui, par la seule conception de cette possibilité, la change déjà en *réalité*. Se possédant ainsi par la pensée, l'homme est à lui-même sa première propriété et son premier domaine; il l'est par cela seul qu'il en a l'idée. C'est de ce principe tout intellectuel que dérive, selon nous, l'immédiate *propriété de la personne*.

Mais l'activité consciente ne peut rester enfermée en soi. Par une loi naturelle et essentielle, elle tend à sa conservation et à son progrès; elle est ce que nous avons appelé ailleurs « une volonté de conscience » de plus en plus intensive et extensive. Or elle ne peut se manifester, se conserver et s'accroître que par des *actes* extérieurs sur des *objets* extérieurs. De là le *travail*. Jusqu'à un certain point, le travail est créateur, sinon de la matière, du moins de la *forme*, de la *fin*, de *l'usage* en vue de cette fin. En conséquence, l'être conscient, ayant la volonté de complète conscience, a logiquement droit : 1<sup>o</sup> à posséder une partie des *instruments* naturels qui sont nécessaires à son travail; 2<sup>o</sup> à posséder le vrai *produit* de son travail, c'est-à-dire ce qu'il a créé par son activité consciente.

Que l'instinct de propriété soit naturel, c'est ce que personne ne contestera. Les disciples de Nietzsche

l'expliqueront par la volonté de *puissance*, qui fait que nous voulons dominer les choses, exercer sur elles notre force propre et les tourner à nos fins. Mais la volonté de puissance, à elle seule, ne créerait pas un droit ; il y faut ajouter, comme nous venons de le faire, la volonté de *conscience* tendant à sa pleine intensité et à sa pleine extension. Outre que cette volonté est naturelle, elle est légitime, d'abord parce qu'elle est conforme à la loi de l'être intelligent : développer sa raison et sa conscience ; puis, parce que cette loi est en même temps celle de tous les êtres intelligents comme nous : le développement de notre volonté de conscience est compatible avec le même développement chez les autres. Quand donc notre volonté de conscience introduit dans le monde des choses qui n'auraient pu naître sans son action, elle a droit sur ces choses, qui sont son œuvre et comme sa continuation extérieure.

Le droit aux *instruments* de travail implique le droit d'employer les objets naturels et, pour cela, de les *occuper*, de s'en emparer, quand ils ne sont pas déjà au pouvoir d'une autre personne. De là le *droit du premier occupant*, qui se ramène au droit de conservation et d'expansion volontaire par le *travail*, ainsi qu'au droit de jouir des moyens matériels du travail. Les choses étant *sans droit et sans conscience*, la volonté consciente a le droit de s'approprier les choses pour maintenir et développer sa conscience même en face de la nature.

Dans la *société*, le droit du premier occupant est limité : 1<sup>o</sup> par le droit égal des autres hommes ; 2<sup>o</sup> par le droit des derniers occupants, qui sont les nouveaux venus. D'où la nécessité de la *loi* ou du contrat social pour déterminer les *limites* de l'occupation du sol et des autres moyens de travail.

Après les instruments, considérons le *produit* du travail. Il faut distinguer, dans ce produit, la matière et la forme. La matière, avons-nous dit, n'est pas créée, mais seulement la forme, où la volonté de conscience marque son empreinte et fixe ses propres effets. Tout dépend

donc de l'importance relative des deux éléments. Or, par la civilisation scientifique et artistique, la valeur de l'élément matériel va diminuant de plus en plus. En outre, dans la plupart des cas, il est impossible de *séparer* la matière et la forme ; on a donc dû convenir, par un contrat explicite ou implicite, que la propriété de la forme créée par le travail entraînerait, sauf exception, celle du fond même.

On le voit, en tout ce qui concerne la propriété, les *conventions* et les *lois* sont nécessaires pour définir la part des droits rivaux. L'*utilité* sociale intervient aussi, et c'est alors que le sociologue doit, avec le positivisme, tenir compte de la « *fonction* ». A ce dernier point de vue, il s'agit de savoir si la propriété privée de la terre et des capitaux, reconnue par la loi, est fonctionnellement plus utile à la société sous tous les rapports. Entraîne-t-elle : 1° une *production* de richesses plus grande ; 2° une meilleure *distribution* des tâches et des produits ; 3° une *consommation* meilleure, c'est-à-dire plus reproductive et plus féconde ? Voilà les trois grandes fonctions économiques qu'il faut considérer. En d'autres termes, quel est le régime qui sauvegarde le mieux, non seulement les *droits* de l'individu et ceux de la communauté, mais encore les *intérêts* fonctionnels de l'individu et de la communauté ? Nous n'admettons pas pour cela que la propriété privée doive avoir pour unique justification son *utilité*, même son *utilité sociale*. Raisonner ainsi, ce serait prendre pour accordé que tout droit se ramène à de l'utilité ; que, si un homme a produit par son travail quelque objet ou quelque changement dans les objets qui n'aurait pu exister sans lui, il n'a logiquement sur cet objet ou sur ce changement d'autre droit que celui qui lui est conféré par la société. Selon nous, une telle théorie est inadmissible. Si l'utilité intervient dans la réglementation de la propriété par la loi, c'est que l'utilité sert elle-même de matière à des droits individuels et collectifs dont on ne peut méconnaître la rationalité.

D'après les considérations précédentes, ce qui devient

« fonction sociale » dans la propriété de la terre et des matières premières, c'est la possession laissée à l'individu, pour l'intérêt de tous, de choses qui ne sont pas entièrement son œuvre, matière et forme, mais où la matière ne peut être séparée de la forme sans de graves inconvénients sociaux. Le propriétaire reçoit alors la fonction de gérer la partie du fonds social qui se trouve être inhérente aux produits de son travail individuel ou du travail de ses ancêtres.

Outre son fondement psychologique et sociologique, la propriété a une racine biologique qui fait d'elle un phénomène parfaitement naturel et universel. Au point de vue biologique, en effet, l'appropriation est l'analogue de l'assimilation ou de l'intusception. On peut voir d'abord, dans l'assimilation avec Nietzsche, une extension de la volonté de puissance; mais il y faut aussi reconnaître, avec nous-même, une extension de la volonté de conscience, tournant à ses propres fins les éléments nutritifs pour conserver et accroître la vie cérébrale, la vie consciente. Le seul fait de respirer est une appropriation de l'oxygène contenu dans l'air. Dans toutes ses manifestations, la vie est une continuelle appropriation; mon organisme tout entier est un ensemble d'instruments de travail et de propriétés au service de ma personnalité consciente. Si on trouve naturel que ma main m'appartienne, pourquoi mon marteau ne m'appartiendrait-il pas? Mon marteau, fait d'une substance que je n'ai pas produite, n'est pas tout entier mon œuvre, mais ma main ne l'est pas davantage. « Ceci est à moi », voilà, selon Jean-Jacques, le commencement de l'usurpation de toute la terre; mais est-ce donc usurper que de dire : ma main est à moi? Vivre, encore un coup, c'est acquérir et posséder; l'absence de toute propriété a un nom : la mort.

II. Les communistes méconnaissent tout ensemble le droit individuel, la fonction sociale et la fonction biologique. Selon la méthode habituelle aux utopistes, ils dépassent infiniment, dans leurs conclusions, les

prémises dont ils partent. — C'est, posent-ils en principe, la société passée qui a créé les conditions économiques et intellectuelles dont profite aujourd'hui la propriété particulière; c'est la société d'aujourd'hui qui, par ses conditions économiques, rend possibles les bénéfices et valeurs de tout genre, surtout mobilières. — Sans doute, mais la société n'en est pas pour cela l'unique auteur; elle n'a donc pas le droit de déposséder l'individu et de tout s'approprier. La seule chose à conclure du rôle joué par la collectivité dans la production des richesses, c'est que la collectivité entière, et non quelques-uns, doit profiter des avantages d'origine essentiellement *collective*. Les bénéfices dus à la coopération de tous ne doivent pas demeurer entre les mains de quelques individus privilégiés, dont le monopole priverait les autres de ce à quoi ils ont droit comme hommes vivant en société, successeurs des hommes disparus, légitimes héritiers de leurs prédécesseurs. Il faut donc (et il y a longtemps que nous avons essayé de le prouver), admettre une « propriété sociale » à côté et au-dessus de la propriété individuelle<sup>1</sup>. Aboutit-on par cette voie au communisme? On aboutit simplement à une répartition de plus en plus équitable de ce qui est produit social et de ce qui est produit individuel. Question de dose et de détermination toujours inexacte. Il s'agit de définir d'une manière approximative ce qui est vraiment privé, ce qui est vraiment collectif, enfin dans quelle mesure les deux éléments doivent se combiner. C'est pourquoi aucun système ne peut être ni absolument individualiste, ni absolument communiste.

En fait non moins qu'en droit, la propriété sociale existe et s'accroît chaque jour: elle grossit et s'accumule bien plus vite que les *communaux* si chers à M. de Laveleye; mais elle ne prend pas nécessairement la forme d'une propriété du sol ou des instruments matériels de travail. La collectivité met à la disposition

1. Voir notre livre intitulé *la Propriété sociale*.

des individus une multitude de biens sociaux et d'instruments sociaux qui sont différents des outils ou machines. Elle met surtout à la portée des individus la science collective, l'éducation collective, la morale collective, la protection de la justice collective, le gouvernement collectif, etc., etc. Nous baignons tous dans une atmosphère sociale, dont nous recevons de quoi respirer et vivre. La science, répandue en masse, est le trésor immense et indivis qu'il faut avant tout grossir et distribuer le plus également possible, pour unir les esprits par ce lien indissoluble : la vérité. On peut sans doute remarquer, avec Gabriel Tarde, que, si la science est ce qui nous divise le moins, elle est peut-être, de nos jours, ce qui nous *inégalise* et différencie le plus. En effet, l'échelle des degrés de savoir qui ne sont accessibles qu'à quelques intelligences d'*élite* ne cesse de se hausser depuis le moyen âge et produit ainsi une grande inégalité intellectuelle. De plus, chez les savants qui *font* la science, celle-ci est chose très divisée et très individualisée, et c'est précisément alors qu'elle a le plus de prix. Au contraire, en se répandant et s'égalisant par la vulgarisation, par l'instruction moyenne, la science perd la majeure partie de sa valeur, qui devient banale et commune à tous. — Nous ne méconnaissons pas ce qu'il y a de vrai dans cette remarque ; il est certain que la science a son côté aristocratique ; mais elle n'en a pas moins, en même temps, son côté démocratique. A vrai dire, la socialisation du trésor intellectuel croît en même temps que son individualisation. Si le bel héritage social de la science ne grandit que grâce aux individualités supérieures, il a l'avantage de ne pouvoir être accaparé par des individualités inférieures, alors que cet accaparement se produit partout ailleurs. On voit de nos jours le pouvoir politique, à mesure qu'il se morcelle, confisqué par des agents électoraux de bas étage, pelotonnés en comités ; on voit aussi la fortune mobilière, à mesure qu'elle se subdivise et se fractionne, se concentrer entre les mains de conseils d'administration, qui exploitent les compagnies où affluent

les capitaux individuels : on verra avant longtemps la propriété territoriale, à force de morcellement, régie elle-même par des syndicats de propriétaires ; est-il possible de lutter autrement contre la concurrence des pays où la terre se donne pour rien et est susceptible de culture par les machines ? Meneurs de syndicats, administrateurs délégués, politiciens, voilà donc les trois points noirs de l'avenir. Mais une chose rassure, c'est que seule, par un heureux privilège, la propriété spirituelle se refuse à ce monopole et à cette usurpation du charlatanisme. Voilà pourquoi le philosophe est disposé à la mettre bien au-dessus de toutes les autres et à se passionner surtout pour elle.

Si nous revenons au côté matériel de la propriété, nous voyons que, sous ce nouveau rapport, la part sociale augmente aussi du même pas que l'individualisation. La collectivité récupère tout naturellement, par l'impôt, la plus grande portion de ce qui, dans les produits et richesses, est dû à la société même. Aussi tout individu dont les collectivistes contestent le droit de propriété peut-il répondre que les charges fiscales, sous la forme de contribution foncière, de centimes additionnels, de mutations à titre onéreux, ont réellement fait passer dans les caisses du Trésor la valeur de son fonds, après une période déterminée. Toutes ces charges lui ont fait acquérir de l'État lui-même son droit de propriété. L'impôt foncier fait d'ailleurs partie intégrante des *titres* légaux du propriétaire. Lorsque le législateur de 1791 crut conforme au droit et à l'intérêt commun de ramener dans le domaine national les propriétés de la noblesse et du clergé, quel argument invoqua-t-il ? Il soutint que les biens qui appartenaient à des privilégiés, nobles ou prêtres, n'avaient point contribué, comme les biens du Tiers état, aux charges de la nation et, en conséquence, n'avaient point acquis de la nation même un vrai droit consolidé. Le sociologue n'a pas à apprécier ce qu'il y avait d'exact historiquement dans cette argumentation ; mais ce qu'il en doit retenir, c'est que les propriétaires d'aujourd'hui, par l'impôt prélevé

sur leur revenu, ont réellement payé à l'État le prix de leur propriété, *évaluée au taux ordinaire*.

Il n'en résulte pas que la propriété, surtout celle de la terre, doive être inconditionnelle. Dès aujourd'hui, le caractère *individuel* de la propriété n'est pas absolu en fait. Qui pourrait prétendre que personne, ni notre famille, ni nos voisins, ni notre commune, ni notre département, ni l'État, n'ait aucune espèce de droit légal sur notre propriété du sol? Légalement, vous ne pouvez pas déshériter votre enfant : vos biens lui appartiennent donc en partie de par la loi. Vous ne pouvez brûler vos récoltes ni incendier votre maison ; l'État a donc aussi certains droits sur elles. Bien plus, vous pouvez être exproprié pour cause d'utilité publique, moyennant indemnité. Enfin, comme nous venons de le remarquer, l'État vous force à payer l'impôt foncier ; si vous vendez votre propriété, il prélève des droits ; si vous mourez, il en prélève encore. Il y a donc déjà, par le fait, une certaine socialisation de la propriété privée, du moins quand il s'agit du sol, des maisons, des usines, des machines, du mobilier, des valeurs mobilières, etc. Lorsque je mange un fruit qui m'appartient, ce fruit est, comme tel, ma propriété exclusive, mais le champ qui l'a fourni ne m'appartient pas sans restriction ; en conséquence, le fruit même, avant d'être consommé, était frappé d'une certaine redevance sociale. Nouvelle raison pour dire qu'il existe dès à présent une portion collective de la propriété. Toute la question est de savoir dans quelle mesure et par quels moyens cette part doit aller en augmentant, sans porter atteinte à la part individuelle, qui n'est ni moins certaine, ni moins légitime. Les deux modes de propriété, particulière et collective, sont également nécessaires ; l'un complète et corrige l'autre.

Un des cas les plus typiques où l'on voit en présence les droits de l'individu, ceux de ses descendants et ceux de la société, c'est la propriété littéraire, artistique, industrielle. La loi limite la durée de cette propriété, et cela pour deux motifs principaux. Le premier est que

la société entière a sa part dans les œuvres les plus personnelles des inventeurs, penseurs et écrivains. Le second est que la société a un intérêt majeur et, par cela même, un certain droit à ce que les inventions artistiques ou scientifiques ne deviennent pas le monopole d'une famille qui pourrait, s'il lui plaisait, en priver l'humanité entière. La propriété littéraire, artistique ou scientifique a beau être la plus respectable et la plus incontestable de toutes, elle n'en subit pas moins d'importantes restrictions légales. Pour les autres propriétés, les parts relatives de tous et de chacun sont beaucoup plus difficiles à déterminer et à atteindre par la loi. Les livres de Victor Hugo peuvent être atteints dans leurs revenus propres, mais une maison achetée par Victor Hugo, revendue par son fils, revendue encore une fois par l'acheteur, etc., constitue une valeur tombée dans le domaine commun, soumise aux règles ou impôts communs. Il en résulte que la loi intervient dans les droits d'auteur d'un Victor Hugo et de ses descendants, tandis qu'elle ne peut intervenir directement dans les transactions relatives aux biens matériels du même Victor Hugo.

III. Les communistes, pour déguiser leur projet de confiscation, promettent parfois une expropriation « avec indemnité ». C'est là flatter une vaine espérance de justice. En réalité, l'opération est impossible, et les communistes le savent bien ; car il faudrait trouver la somme nécessaire à la colossale indemnité de 150 milliards environ pour la France. On ne paierait qu'en assignats et bons de consommation, qui seraient à peu près sans valeur, comme ils seraient sans revenus. En fait, les communistes rêvent d'opérer un vol sur une échelle gigantesque. Vol d'ailleurs impossible, car, les valeurs étant devenues en grande partie internationales, le jour où la France décréterait la grande confiscation, Allemands, Anglais et Italiens franchiraient nos frontières pour se rembourser eux-mêmes.

Les communistes aboutiraient-ils du moins à enrichir

les prolétaires par le dépouillement de ceux qui possèdent peu ou prou? Nullement. Les riches, sur la fortune desquels compte le communisme, ne sont, en tous pays, que peu nombreux. M. Vilfredo Pareto, dans son cours d'économie politique, a démontré par les chiffres que la courbe des revenus forme « une pyramide à bords concaves, comme une pointe de flèche » : quelques riches seulement sont à la pointe et tous les pauvres à la base. Ce n'est pas parce qu'il y a des riches qu'il y a des pauvres et que ces pauvres surabondent ; c'est parce qu'il n'y a pas assez de richesses ; c'est parce que la production, quoique dépassant parfois les ressources des acheteurs, reste insuffisante pour les besoins réels et vitaux du grand nombre d'hommes qui naissent : la richesse ne croît pas proportionnellement à la population. Sans être exacte en ses formules mathématiques, la loi de Malthus a pourtant sa vérité sociologique. S'il en est ainsi, la solution du problème de la misère ne consiste nullement à spolier les riches pour donner aux pauvres. En tarissant la source des capitaux pour les uns, on ferait s'abaisser pour les autres et pour tous la production, la rétribution, la consommation. Ne lâchons pas la proie pour l'ombre. M. Gide a fait observer que, si on décapitait le Mont Blanc, cet orgueilleux accapareur, pour distribuer la masse de terres et de pierres qu'il a accaparées et pour la répandre uniformément sur toute la superficie du territoire français, on n'exhausserait que de quelques décimètres la surface du sol. L'opération serait plus perturbatrice que fructueuse : vaudrait-elle la peine de tout bouleverser. En ce qui concerne les fortunes, le calcul est assez simple : la richesse de la France, évaluée à 200 milliards, donne environ 5.000 francs pour chaque Français, dont plus d'un tiers en terre, un quart en maisons d'habitation. La fortune de l'Italie, qui est de 55 milliards, donnerait 1.750 francs par tête, dont plus de la moitié en terres. M. Pareto a fait le compte qu'en Prusse, si tout l'excédent des revenus au-dessus de 6.000 francs était enlevé à ceux qui en jouissent, pour être également réparti

entre tous les habitants, chacun d'eux verrait son revenu accru de 125 francs. Beaucoup en seraient charmés à coup sûr ; mais ici encore, le résultat de la perturbation en vaudrait-il les risques et ne perdrait-on pas d'un côté plus qu'on aurait gagné de l'autre ? On a vingt fois répété l'anecdote du Rothschild de Francfort. Au moment de la Révolution de 1848, il fut surpris par quelques malandrins qui lui demandèrent de partager. — Faisons le compte, leur dit-il ; dans une liquidation générale, il reviendrait à chacun trois thalers : les voici. — Et il les congédia stupéfaits.

Les socialistes réclament la répartition égalitaire des produits du travail et la suppression de toute plus-value au profit des propriétaires ou capitalistes. Or, les économistes évaluent, en France, les produits du travail à 18 milliards de francs environ ; 15 milliards sont affectés aux salaires et 3 milliards à la plus-value. Encore faut-il déduire de la plus-value le juste salaire des entrepreneurs de travail, directeurs, chefs d'usine, etc. ; il faut aussi en déduire les frais généraux de l'exploitation, etc. Quoi qu'il en soit, la plus-value représente environ un sixième, soit, pour un salaire de 3 francs par jour, 60 centimes de salaire en plus que gagnerait l'ouvrier aux dépens du patron. Mais, d'autre part, les patrons ne se soucieraient plus d'engager leurs capitaux et leur travail personnel ; ils ne voudraient plus courir de risques sans rémunération, et la production générale s'abaisserait faute de capitaux pour l'alimenter. Résultat final : moins-value pour tous et appauvrissement.

Certes, il faut lutter contre la misère et réprimer les excès du capitalisme ; mais de là à vouloir renverser tout ce qui dépasse le reste, il y a loin. Cherchons la meilleure répartition, surtout la meilleure production, pour augmenter la quantité des valeurs créées par l'homme, mais ne croyons pas qu'il suffise de *niveler* pour *élever*, de détruire pour créer. Ce qui dépasse et domine a l'avantage de marquer un but que quelques-uns ont atteints, que les autres peuvent à leur tour atteindre. L'uniformité et l'égalité absolue seraient

l'anéantissement de toute ambition, de toute aspiration au mieux, de toute émulation en vue de gravir les cimes que d'autres ont déjà touchées.

Fût-il réalisable, le communisme *national* serait une inconséquence. Si la terre appartient à tous, les Allemands n'ont pas plus le droit de détenir la terre d'Allemagne, quoique conquise par leurs pères, qu'un lord anglais n'a le droit de détenir son domaine familial ; que diront les Lapons ou les Hottentots ? En réclamant la « nationalisation du sol », on oublie que les habitants des pays pauvres, si éloignés soient-ils, ont le droit d'en demander « l'internationalisation ». Les communistes, eux aussi, restent des « monopoleurs » et des « accapareurs », en attendant un internationalisme assez vaste pour embrasser les cinq parties du monde, pour égaliser les conditions humaines du pôle à l'équateur. On a remarqué que, pour une chose relativement aussi simple que la matière monétaire, les États cherchent vainement depuis des années, non pas une solution, mais simplement une base de discussion <sup>1</sup>. L'intelligente et active Angleterre n'a pas encore voulu adopter le système décimal. Quand verrons-nous les nations du globe s'entendre pour fixer des bons de travail et des bons de terre, pour distribuer les tâches selon les facultés, les produits selon les mérites, pour régler les consommations selon les besoins et selon les œuvres, etc., etc. ?

Pour conclure, dégageons ce qui ressort légitimement de toutes les discussions relatives au droit d'appropriation. Puisque la société et la nature ont dans la propriété une certaine part, mais que la rente sociale ou naturelle est impossible à déterminer exactement pour chaque cas particulier, il en résulte une double conséquence : 1<sup>o</sup> il existe un *devoir général* de la société envers les individus que les conditions mêmes du régime social et les nécessités de la nature privent de subsistance ; 2<sup>o</sup> ce devoir de justice *réparative*, qui supplée à l'impossibilité d'une exacte justice *distributive*, ne peut créer chez l'in-

1. H. Depasse, *Les Transformations sociales*.

dividu un droit positif de revendication ; il impose seulement à l'Etat entier un progrès incessant vers des conditions meilleures et plus égales de travail et de bien-être.

## II

### LE DROIT D'HÉRITER ET DE TESTER

La question de l'héritage est étroitement liée à celle de la propriété individuelle. L'héritage n'est-il pas la conséquence de la propriété et, en partie, son principe, puisque la plupart de nos biens nous viennent de nos ancêtres ?

La grande objection des communistes est la suivante : — Vous voulez laisser un héritage à vos enfants, mais ceux-ci, n'ayant rien fait, n'ont droit à aucune récompense. — On peut répondre : — En supposant que mes enfants n'aient rien fait, ne m'aient rendu aucun service, n'aient en rien contribué à ma propriété (ce qui n'est pas toujours vrai, notamment chez les campagnards), tout enfant n'en conserve pas moins un certain droit à l'égard de ses parents : ceux-ci, en lui donnant l'existence, ont par cela même assumé certaines obligations, par exemple celle de le nourrir et de l'élever. De plus, une fois accompli tout ce que je *dois* à mes enfants comme père, éducateur, coopérateur, etc., tout ce qu'ils ont eux-mêmes le *droit* moral et parfois légal d'exiger, il me reste toujours le droit de disposer de mes biens à mon gré, de les consommer ou, au contraire, de les *donner* gratuitement et sans retour. Or il est assez naturel que ce droit de donner s'exerce surtout en faveur des membres de ma famille, auxquels je suis lié par une solidarité naturelle, morale, juridique. L'héritage est donc juste en soi, comme le droit de donner dont il dérive.

Il est en même temps conforme à toutes nos tendances naturelles. Par la volonté de puissance, nous tendons à faire subsister notre volonté même et ses

effets après notre mort ; par la volonté de conscience, nous tendons à survivre dans nos descendants ou dans ceux que nous avons aimés. L'héritage nous continue *matériellement* et aussi *moralement* ; et c'est une sorte d'immortalité par nos œuvres et par les produits de notre vouloir. Ces produits demeurent *nôtres* par le don que nous en faisons librement aux *nôtres*.

Il y a d'ailleurs ici une question de mesure : il faut faire un partage équitable entre le droit des parents, ceux des enfants, ceux des époux, ceux de la société entière. L'héritage *ab intestat*, qui enrichit tout à coup un parent éloigné et ignoré du défunt, peut être supprimé sans injustice : la société pourrait obliger ceux qui veulent donner à donner sciemment. Mais ce sont là des détails, et la légitimité de l'héritage reste entière, comme reste entière celle de la propriété individuelle et du don individuel.

— Le droit d'héritage, objecte-t-on encore, date d'une époque où la collaboration du fils à l'œuvre paternelle était de règle ; ce droit était rigoureusement juste dans une telle société, où la famille constituait « une sorte d'association industrielle indissoluble » ; mais les exceptions à cette règle se sont multipliées ; l'enfant, dans beaucoup de cas, « s'éloigne de sa famille, travaille de son côté, n'est pour ses parents qu'une occasion de dépenses et non une source de profits : il n'a donc pas droit à la fortune paternelle »<sup>1</sup>. — Non, dans ce cas, il n'y a pas *droit* personnellement ; mais le père, lui, a toujours le droit de la lui donner ; il en a même ordinairement le devoir. Que de choses dont le père est redevable à ses enfants, comme aussi à sa femme ! Il leur doit, en partie, le développement de sa vie affective et parfois même intellectuelle ; il doit souvent au mariage et à la paternité la prolongation de son existence, puisque la statistique montre que le célibat entraîne une longévité moindre. Le côté industriel et économique de la question, d'ailleurs, est-il le seul ? Ne faut-il pas considérer encore le côté moral ? A ce

1. M. Lapie, *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1899.

point de vue, il importe à l'Etat que la famille subsiste, même après la mort, et soit moralement unie, comme il lui importe que l'individu ait une personnalité aussi développée qu'il est possible. On conçoit donc que l'Etat respecte et favorise l'affection des parents pour les enfants, des maris pour leurs femmes, et qu'il y voie une forme essentielle de la moralité sociale, un moyen d'encourager les individus à travailler pour autrui, à élargir leur volonté, à dilater leur conscience, à faire plus qu'ils ne feraient pour eux seuls, plus aussi qu'ils ne feraient pour cette abstraction qu'est la Collectivité. Avec cette dernière nous n'avons qu'une solidarité lointaine, neutre et lâche; le communisme voudrait lui sacrifier la solidarité la plus précise, la plus vivante : celle de la famille!

Abolir l'hérédité, d'ailleurs, n'est possible que pour les biens matériels. Vous ne pouvez pas abolir les lois naturelles qui entraînent souvent la transmission plus ou moins partielle et plus ou moins durable de la force physique, de la santé, de l'intelligence, de certaines vertus même qui sont natives, de la considération sociale, du nom, qui vaut parfois mieux qu'une fortune. En supprimant l'héritage, vous n'obtiendrez pas l'égalité tant désirée et, sur certains points, si peu désirable. Vous n'obtiendrez pas, non plus, cet entier abandon de l'individu à lui-même, cet individualisme absolu et chimérique qui se cache au fond d'un prétendu socialisme. Un tel individualisme nous changerait tous en êtres anonymes, sans famille, sans patrie, sans passé, sans liens autres qu'un vague lien avec la collectivité également anonyme; nous serions des sortes de Robinsons perdus dans ce que Châteaubriand appelait le désert de la foule.

Maintenant, au lieu de la justice, considérons l'utilité et la fonction sociale de l'héritage. La question devient la suivante : — Ce que nous gagnerions en égalité de biens par la suppression de l'héritage compenserait-il l'abaissement de la production générale? On ne peut nier

que le souci du bonheur des enfants soit un des plus puissants ressorts et de la production et de l'épargne. Le chef du socialisme belge, M. Vandervelde, le rappelait récemment<sup>1</sup>. « L'hérédité directe ou par testament est nécessaire à l'excitation au travail, *premier moteur social*. » Si un père de famille est forcé par le régime communiste de ne plus songer qu'à soi, pourquoi se fatiguerait-il, pourquoi épargnerait-il au delà de ses besoins? Pourquoi, ayant épargné, ferait-il de son épargne une consommation reproductive, au lieu d'une improductive qui lui rapporterait des jouissances personnelles? « Travaille moins, dépense plus », telle serait la sagesse. Ce que tous pourraient gagner à la confiscation des épargnes ne serait pas équivalent, pour la qualité comme pour la quantité, à ce que tous perdraient par la diminution des épargnes. Se fatiguer et se priver à titre de quarante-millionième de la nation, pour enrichir de quelques fractions de centimes la part de tous les autres, voilà un dévouement sur lequel il est prudent de ne pas trop compter. Que serait-ce si, les « patries » étant un jour honnies et abolies, l'homme devait suer sang et eau pour thésauriser quelques millièmes de centime au profit de l'Humanité entière, une imperceptible gouttelette au profit de l'immense Océan?

Avec la patrie, les communistes les plus conséquents veulent supprimer la famille, dont la propriété familiale et l'héritage ne sont que l'incorporation visible et tangible. Le chef du syndicat de la Seyne a écrit : « La patrie de l'ouvrier, c'est son ventre ; d'autres pousseront plus loin encore l'objection en disant : « La famille de l'ouvrier, c'est son bas-ventre. » Si on veut se faire une idée de ce que gagnerait la collectivité à ce nouveau régime de prétendu altruisme humanitaire, on peut voir ce qui se passe actuellement en Russie où les utopistes donnent le spectacle de toutes les extrémités auxquelles mène une logique à outrance<sup>2</sup>.

1. *Revue Socialiste* du mois d'avril 1900.

2. Dans une revue socialiste, un écrivain russe nous a décrit récemment les *liques d'amour libre* qui se multiplient en Russie, notamment à Kiew, à

L'amour libre des communistes exclut naturellement l'héritage et la propriété même, mais n'exclut-il point aussi l'amour du travail et, sous prétexte d'assurer l'humanité, n'est-il point le retour à l'égoïste bestialité ?

En même temps que les joies de l'amour libre, beaucoup d'autres communistes prêchent celles de la paresse ; ils proclament même, avec M. Lafargue, le « droit à la paresse » et à la « bombance ». Que deviendra la production sous le régime de vie au jour le jour pour la jouissance immédiate, sans souci de l'avenir et des descendants ?

Dans nos sociétés présentes, le projet de procurer à l'Etat des ressources par la restriction ou la suppression de l'héritage est beaucoup plus illusoire qu'il ne semble. Décrétez en France que tous les héritages sont supprimés, sauf ceux en ligne directe : l'Etat français, d'après les calculs des statisticiens, percevra à peine quelques millions de plus par année. Dans les pays soumis à l'impôt sur le revenu, les contribuables très riches ne constituent qu'une infime minorité ; leur revenu n'est qu'une très modique partie du revenu total de la nation. En Prusse, à la fin du dernier siècle, sur 12 millions de contribuables, 99 p. 100 avaient un revenu inférieur à 3 000 marks et 469 seulement avaient un revenu supérieur à 120 000 marks<sup>1</sup>. Si vous voulez asseoir les impôts sur les gros revenus, vous ne trouverez pas l'argent nécessaire, tant la base sera étroite. Les impôts ne sont productifs que quand ils s'appuient sur des couches larges et profondes, quand tous coopèrent à l'épargne pour tous. Lorsque Thiers voulut

Kiga, à Kazan, à Minsk. A Kiew, toutes les séances ont le même ordre du jour : « d'abord une immense beuverie, puis... l'amour libre d'après les principes communistes. » Voir les *Documents du progrès*, nov. 1908, p. 1034. A Minsk, « les ligueurs se réunissent à l'obscurcissement de quelques bouts de chandelle : sur un ordre des présidents, on souffle les lumières et, dans l'obscurité, commence une furieuse orgie en l'honneur du dieu de l'amour. » D'après les statuts, les membres de cette ligue n'ont pas le droit de faire un choix, ce sont les rites de la religion nouvelle. »

1. Voir, dans les *Annalen* de Georg Hirth et Max Seydel (nos 1 et 2, 1893), une série de statistiques relatives à l'impôt sur le revenu en Prusse. Voir aussi, dans l'*Économiste français* du 23 juillet 1893, une étude de M. Maurice Block à ce sujet.

payer les Prussiens et leur faire évacuer notre sol, il mit un impôt sur les allumettes, sur les quittances, etc. La fortune mobilière d'un pays est, en somme, aux mains de la masse, en dépit de quelques privilégiés, dont l'exemple incite précisément la masse à sortir de sa médiocrité trop peu *dorée*. Certes, la répartition actuelle de l'impôt n'est pas vraiment proportionnelle aux ressources et aux besoins, soit individuels, soit familiaux ; mais une réforme de l'impôt n'est pas l'abolition de l'héritage, qui, au lieu d'être supprimé, doit être universalisé.

On sait que la France est un des pays les plus riches du globe ; or, les statisticiens nous apprennent que, sur 1 000 Français décédés, 296 ne laissent aucun héritage, 221 laissent en moyenne 250 francs ; 380 laissent 304 francs ; d'où il suit que 897 sur 1 000 laissent un héritage insuffisant. Le remède est-il de confisquer l'héritage des 103 et de décourager ainsi la production générale ; ou est-il d'augmenter le plus possible la production et la richesse, ce qui multipliera le nombre des héritages suffisants ? Les communistes se leurrent de mirages et ne voient pas qu'ils détruisent d'un côté ce qu'ils veulent produire de l'autre. Ils appauvrissent la nation entière pour que quelques uns soient un peu moins pauvres ; ils stérilisent tout le sol de la forêt pour empêcher quelques arbres de monter plus haut dans la lumière.

En résumé, il ne faut ni paralyser l'activité des parents en les empêchant de travailler pour leurs enfants, ni paralyser l'activité des enfants en permettant aux parents de leur assurer une vie absolument oisive. Mais ce dernier cas se fait de plus en plus rare : la « classe des oisifs » est de moins en moins nombreuse par l'abaissement progressif du taux de l'intérêt, des revenus de toutes sortes. Il est bien difficile aujourd'hui, il sera encore plus difficile demain de vivre sans rien faire.

Si le fils d'un milliardaire travaille, on n'a pas de

reproche à lui faire ; s'il s'efforce de tout dépenser, on a des reproches moraux à lui faire, mais sa prodigalité même sert à faire rentrer les capitaux appropriés dans la circulation générale. Ne bouleversons pas la société au nom de phénomènes exceptionnels, comme les milliards d'un Rockefeller ou d'un Carnegie. Pour quelques oisifs de moins parmi les enfants, nous aurions des millions d'oisifs de plus parmi les parents.

Les inégalités tendent à se corriger d'elles-mêmes. Les lois physiologiques de l'hérédité conservent pendant quelque temps les supériorités acquises, mais les font ensuite rentrer dans la moyenne après un certain nombre de générations : de même les lois sociales de l'héritage produisent pendant quelque temps une supériorité et un avantage, mais, si cette supériorité est toute artificielle, elle ne tardera pas à redescendre vers le niveau de la commune médiocrité. Tout s'égalise à la longue.

La seule chose qui ressorte des discussions relatives à l'héritage, c'est que, si nous avons le droit de donner et de léguer, la société doit imposer des conditions et des limites au droit de recevoir. Elle pourrait, par exemple, décréter que nul ne demeurera oisif sous prétexte que ses parents lui ont laissé de quoi vivre. Mais l'ingérence de l'Etat dans les occupations de l'individu est peu désirable et de nature inquisitoriale. Comment saura-t-on si celui qui médite une invention et fait des recherches scientifiques est un oisif ou un travailleur ? Comment saura-t-on si un poète ou un philosophe perd son temps ou, au contraire, l'emploie d'une manière féconde ? Pour quelques oisifs de moins, vous aboutirez à la persécution de tous. Mieux vaut la liberté. La société pourrait encore décréter que nul parent éloigné ne profitera d'un héritage *ab intestat* ; mais une telle mesure n'enrichirait l'Etat que de sommes insignifiantes. Mieux vaudrait imposer, s'il est nécessaire, certaines limites quantitatives au droit de recevoir, mais les droits de mutation dévorent déjà et dévoreront de plus en plus les fortunes. En tout cas, il n'y a dans les

réformes de ce genre aucun communisme; elles sont seulement une réglementation de l'héritage, comme il y a une réglementation de la propriété et d'une multitude d'autres droits individuels qui sont en même temps sociaux. En toutes choses, la maxime est la même : faisons la part de l'individu et celle de la société, sans jamais sacrifier les droits ou fonctions de l'un aux droits ou fonctions de l'autre.

---



## CONCLUSION

---

### I

#### NÉCESSITÉ D'UNE SYNTHÈSE DE L'INDIVIDUALISME ET DU SOCIALISME

I. Il se produit sous nos yeux un phénomène digne d'attention. Considérez toutes les prémisses théoriques du socialisme, — valeur adéquate au travail, surtravail, plus-value, revenu sans travail, division tranchée et antagonisme des classes, matérialisme historique, théorie catastrophique, triomphe fatal de la masse des prolétaires, devenue de plus en plus grande, sur le nombre décroissant des capitalistes détenant la fortune ; toutes ces prémisses ont été ébranlées l'une après l'autre ou ramenées, comme nous l'avons fait voir, à des exagérations et déformations de maux trop réels. Et cependant, les socialistes continuent de soutenir les moindres conclusions qui sortaient de ces prémisses chancelantes : abolition ou mutilation de la propriété privée, établissement de la propriété collective, répartition des travaux et des salaires par la collectivité, communisme final. C'est comme si un physicien enseignait encore les conséquences de la théorie du *phlogistique* après l'abandon de cette hypothèse. Le socialisme collectiviste et communiste, conclusion de prémisses inexactes ou incomplètement vraies, survit à la « décomposition » de ses propres principes.

Qu'est-ce qui fait donc sa vitalité, malgré son insuffisance scientifique ? C'est précisément que, loin d'être un ensemble de vérités démontrées, il est une foi populaire, une espérance, un amour, malheureusement doublé de haine. Il constitue la religion nouvelle où se symbolisent les besoins et les revendications de la classe malheureuse. Il subsistera, à ce titre, comme moyen de ralliement pour ceux qui souffrent ou s'intéressent aux souffrances des autres, tant que la science sociale n'aura pas trouvé des remèdes à cette misère contre laquelle nous devons lutter.

Pour s'excuser de n'avoir établi scientifiquement ni que le socialisme est justifié au point de vue de la théorie, ni que, dans la pratique, il est désirable et possible, ni par quels moyens il l'est, les socialistes disent avec Marx, Bernstein et, tout récemment, avec M. Lagardelle : « Le socialisme n'est pas un système, c'est un mouvement. » Formule spécieuse, qui, à y regarder de près, n'a guère de sens. Qu'est-ce qu'un mouvement sans une direction déterminée ? L'antisocialisme est aussi un mouvement ; qu'est-ce qui le distingue, sinon le point vers lequel il tend ? Réclamer aujourd'hui et prédire pour demain l'abolition de la propriété privée, l'établissement de la propriété collective, le bouleversement des bases de la société présente, ce n'est pas un « système » ! Qu'est-ce qui sera donc un système ? L'entière subordination de tous les faits sociaux, même intellectuels, moraux et religieux, aux faits économiques comme causes et fins, ce n'est pas un système ! La lutte des classes et l'apothéose finale de la caste prolétarienne, ce n'est pas un système ! La condamnation de tout profit, de tout revenu, de tout intérêt, de toute rente, etc., etc., ce n'est pas un système ! S'il en est ainsi, pourquoi voyons-nous les socialistes les plus conséquents refuser de participer aux réformes sociales opérées « en régime bourgeois » ? Pourquoi déclarent-ils que ces réformes ne sont pas *du socialisme*, étant encore « compatibles avec le régime de la propriété privée » ? Tout ou rien, voilà la devise de ceux qui prétendent n'avoir

pas d'idée systématique sur ce que sera la société future. La vérité est que le socialisme proprement dit est un système construit avec des données incomplètes, dans une région « utopique » et « uchronique », au sens propre des mots. C'est le plus système de tous les systèmes : c'est presque le système *en soi*. A moins que vous n'entendiez par socialisme et par « mouvement socialiste » une vague inquiétude du mieux ; tout se réduira alors à : « J'aspire » : Encore faut-il aspirer à quelque chose et, s'il s'agit d'améliorer le sort du peuple conformément à la justice, qui donc, sinon les égoïstes et les lâches, n'aspirera pas à ce progrès sans fin ? A prendre les mots en un sens aussi large, nous sommes tous socialistes ; mais, à y regarder de plus près, il importe d'éviter les appellations vagues, propres à embrouiller les idées et les situations. Laissons les étiquettes de ce genre aux hommes de parti et aux politiciens, qui ont seuls profit à pêcher en idées troubles. Et qu'on ne nous réponde pas que les noms importent peu. Ils importent beaucoup par le contenu de choses qu'ils résument. Socialisme, collectivisme, communisme, cela ne veut rien dire ou, encore une fois, cela veut dire : négation de la propriété privée, reconstitution de la société sur des fondements nouveaux, où le groupe sera maître des instruments de travail, des tâches et des salaires, par cela même, en une très forte mesure, maître de l'individu, des moyens de traduire ses pensées, des moyens de réaliser ses volontés. Or c'est précisément ce que, dans ce livre, nous avons démontré *injuste et nuisible*.

II. Selon nous, la sociologie réformiste doit, au point de vue théorique comme au point de vue pratique, prendre la place du socialisme et de l'individualisme.

Sous le rapport théorique, la sociologie réformiste a pour tâche la synthèse de ces doctrines adverses. Le moyen d'opérer cette synthèse, c'est la méthode de conciliation que nous avons toujours conseillée ; c'est

l'unification des contraires (je ne dis pas des contradictoires), que conseillent aussi les hégéliens, mais qu'ils présentent sous des formes trop dialectiques. La question sociale n'est pas une simple affaire de raisonnement ni une manipulation de concepts ; c'est chose d'expérience et de science positive.

Puisque toute société véritable et proprement humaine est essentiellement un organisme contractuel, son progrès exige d'abord que les liens *organiques* de ses membres deviennent de plus en plus complexes sous le rapport de la qualité, de plus en plus forts sous le rapport de l'intensité. Mais, en même temps, il faut que s'accroissent en qualité et en intensité les liens *volontaires* des membres, dont le contrat, implicite ou formel, est la plus haute expression. Le vrai progrès des sociétés consiste donc dans la synthèse de l'organique et du volontaire, de la solidarité vitale et de la liberté mentale. Ces deux mouvements en sens opposés, l'un qui est une centralisation, l'autre qui est une décentralisation, doivent s'accuser de plus en plus et, au lieu de se contredire, se compléter. D'une part, les individus ont besoin de voir leurs droits fondamentaux de mieux en mieux défendus par le pouvoir central, indépendant de tous les particuliers et aussi de tous les groupements particuliers. Laissez l'individu désarmé en face des associations de toutes sortes, syndicats, coopératives, fédérations de syndicats, fédérations de coopératives, compagnies anonymes, associations de capitaux, trusts et cartels, etc. : comment défendra-t-il ses droits ou même ses intérêts légitimes, ses intérêts de droit, pourrait-on dire ? Le malheureux sera sans force devant tous ces groupes de forces coalisées. Il faut donc qu'il trouve un soutien dans un pouvoir central aux vues universelles. Ce pouvoir peut sembler d'abord en contradiction avec le droit individuel ; pourtant, il n'est autre chose que le soutien de tous les individus, résumant en soi toutes les personnalités en ce qu'elles ont de commun et de réciproque, le *droit*. En un mot, pour que les individus deviennent de plus en plus libres,

il faut que l'Etat, sur son domaine légitime, devienne de plus en plus fort. De même, les diverses associations ayant entre elles des rapports de plus en plus complexes où surgissent des conflits de droits, sans parler des conflits d'intérêts, il faut un pouvoir fort pour défendre les associations les unes contre les autres, tout autant que pour défendre les individus contre les associations. Songeons enfin que les divers Etats ont eux-mêmes des relations qui, par le progrès des rapports internationaux, deviennent de plus en plus nombreuses et délicates. Raison nouvelle pour que le pouvoir de chaque Etat soit fort en présence des autres Etats, jusqu'au jour problématique où la terre entière ne formera plus qu'une seule et même association. Nous sommes loin, tellement loin de ce beau jour, qu'il se perd dans les brumes du rêve. En attendant, de toutes les causes sociologiques et historiques qui agissent aujourd'hui doit résulter, pour le compte de chaque nation particulière, *une centralisation et une intensité croissantes de la puissance publique.*

Passons maintenant à la thèse opposée. Précisément parce que l'Etat aura une besogne de plus en plus écrasante, sur le terrain du droit et des grands intérêts généraux qui enveloppent des droits, l'Etat ne pourra accomplir sa tâche s'il ne la limite pas à ses bornes naturelles et justes. Qu'il veuille tout faire, et il ne pourra rien faire. Plus sa part augmentera, plus il faut qu'augmentent et la part des individus et la part des associations d'individus. De là *une décentralisation qui s'impose, au profit des libertés individuelles et au profit des libertés associées par groupes volontairement unis.*

Nos dissensions politiques et sociales viennent de ce que la plupart des hommes aperçoivent seulement l'un de ces deux courants simultanés qui constituent le progrès. Ils s'imaginent que des mouvements si opposés sont contradictoires ; mais la vie sociale concilie sans cesse les contraires et résout les oppositions en harmonies. Les systèmes adverses de l'individualisme et du collectivisme sont construits en dehors de la réalité vivante ; ils

sont si exclusifs et, par cela même, si superficiels, qu'ils ne voient pas à quel point, pour se compléter, l'un tend les bras vers l'autre, *ripar ulterioris amore*. Les collectivistes veulent charger l'Etat ou la commune d'attributions nouvelles, et ils n'ont pas tort sur bien des points ; mais ces nombreuses attributions ne deviendront possibles que dans un Etat dont les individus auront atteint personnellement un haut degré d'intelligence, de sagesse et de moralité. Elles ne sont pas réalisables du jour au lendemain, comme se l'imagine la naïveté révolutionnaire. D'autre part, les individualistes disent : une fois que les individus auront atteint ce haut degré de sagesse et de moralité, à quoi bon charger l'Etat de tant d'attributions nouvelles ? Et à leur tour les individualistes se trompent. C'est ce qu'ont fort bien montré Hegel et ses disciples récents <sup>1</sup>. Quand les individus ont des connaissances très développées et des mœurs dignes de leurs connaissances, il se forme, selon les hégéliens, un « esprit public », qui rend la cité capable d'entreprendre de grandes œuvres avec connaissance de cause, de réaliser de grandes fins en choisissant les grands moyens. Dans ces conditions, l'entreprise collective n'est plus, pour l'Etat, une simple possibilité ; elle devient une nécessité. Individualistes et collectivistes, au point de vue d'une sociologie vraiment synthétique, ont donc également tort de croire que l'initiative individuelle et l'intervention du pouvoir public soient antagonistes. « Le socialiste salue avec joie l'invasion de la collectivité dans la sphère de l'individu parce qu'elle empêche ce dernier de *faire mal* ; au contraire, l'individualiste maudit cette invasion comme une limite apportée au pouvoir de *faire bien* <sup>2</sup>. » C'est que les deux partis conçoivent la vie sociale comme un simple équilibre de forces opposées ; ils s'en font une conception toute mécanique, non *organique*, encore moins *contractuelle*. Le sociologue doit être plus véritablement individualiste que les individualistes, plus véritablement socia-

1. Voir, entre autres, l'excellent travail d'Henry Jones, dans *The New world*, 1898, p. 461.

2. *Ibid. ibid.*

liste que les socialistes. Montez assez haut et vous verrez se confondre ce que vous croyiez opposé. Il n'y a qu'un moyen d'individualiser les personnes, c'est de les socialiser; il n'y a qu'un moyen de socialiser les personnes, c'est de les individualiser. Pour élargir les fonctions de l'organisme public, il faut rendre plus large la personnalité de chacun de ses membres; mais la réciproque n'est pas moins vraie : la personnalité ne s'élargit que par l'extension de ses liens sociaux et par l'agrandissement de la société à laquelle elle est liée.

Au point de vue moral, ce n'est pas seulement l'intensité du sentiment du devoir et du droit qui mesure le progrès, c'est aussi son *extension* croissante, qui nous fait appliquer ce sentiment à une sphère de relations toujours plus large. La quantité de choses étrangères au devoir et au droit va diminuant sans cesse avec la civilisation humaine; les répercussions sont de plus en plus nombreuses et étendues; le sens que chaque individu acquiert de la solidarité universelle s'attache donc à des actions qui, autrefois, eussent paru moralement indifférentes.

Au point de vue juridique, Hegel et ses disciples, surtout anglais ou américains, ont eu raison de remarquer que l'on confond trop souvent la définition légale et réglementation des droits avec leur restriction ou abolition<sup>1</sup>. Définir des droits pour les accorder également à tous sous l'égalité protection de la loi, ce n'est pas supprimer des droits, mais des abus. Voilà précisément en quoi, selon nous, consiste la *justice réparative*, synthèse de l'individualisme et du solidarisme. Il fut un temps, par exemple, où le droit de propriété s'étendait aux *personnes*, où le maître possédait ses esclaves, où le chef de famille avait sur ses enfants droit de vie ou de mort; la loi a supprimé cette suppression de la propriété de soi. A-t-elle vraiment pour cela restreint le droit de propriété? Elle l'a, au contraire, étendu à tous, en le définissant mieux, et elle l'a rendu plus sacré. De

1. Voir Henry Jones, *ibid.*

même, certaines restrictions apparentes au droit de propriété sur les *choses* peuvent être, sous une forme négative, les conditions positives d'une propriété plus pleinement assurée à tous. C'est ce criterium que les hégéliens emploient pour juger la valeur des lois et leur rapport avec la liberté individuelle. Ils ont raison. Mais un tel criterium n'est pas, comme ils le croient, dialectique. Selon nous, ce n'est point parce que deux négations valent une affirmation que les lois sont utiles ; c'est parce qu'elles assurent le développement de l'organisme contractuel en donnant de l'étendue et de la fixité : 1<sup>o</sup> aux connexions organiques ; 2<sup>o</sup> aux contrats volontaires. Les lois qui canalisent les libertés réalisent, au point de vue mécanique, une moindre perte de force vive ; au point de vue organique, un plus grand *consensus* vital ; au point de vue psychologique, une exaltation de la « volonté de puissance », qui, selon nous, se ramène à la volonté de conscience.

Aussi, dans toute société civilisée et progressive, voyons-nous se multiplier les lois, comme nous voyons, dans les organismes plus parfaits, se multiplier les organes et les fonctions ; comme nous voyons, dans un régime contractuel plus développé, se multiplier les formes de convention, de coopération et d'union volontaire. — Trop de lois ! s'écrient alors les individualistes comme Spencer. Et il peut se faire, sans doute, que certaines lois se montrent vraiment restrictives de la liberté ou de la propriété, par cela même attentatoires aux droits égaux de tous. La justice réparative consiste alors à les supprimer, comme, dans d'autres cas, elle consiste à faire des lois nouvelles. Mais, de ce qu'il peut y avoir des *lois de trop*, par cela même injustes, il n'en résulte nullement que des *lois de moins* soient toujours justes<sup>1</sup>. Ce qui est juste, ce sont les lois vraiment protectrices de la liberté égale pour tous et la multiplication de ces lois ne marque pas, comme le croit Hegel, un processus dialectique auquel la réalité serait soumise ; elle dénote

1. Voir Henry Jones, *ibid.*

un processus organique et psychologique, par lequel les conflits tendent à se changer en accords, grâce aux effets de la sympathie et de la synergie. Concluons donc avec les hégéliens, mais pour des raisons d'expérience et non de logique ontologique, que les fonctions positives de la société doivent s'agrandir indéfiniment pour permettre aux fonctions positives des individus de s'agrandir indéfiniment. La cause profonde en est que, dans l'organisme contractuel, le vrai bien de l'ensemble est ce qui satisfait la volonté des parties, comme le vrai bien des parties est ce qui satisfait la volonté de l'ensemble.

L'esprit hégélien qui subsiste encore en Allemagne n'a pas peu contribué à faire accepter de l'élite allemande, principalement dans les universités, l'intervention de l'Etat au sein du domaine économique. En Angleterre et aux Etats-Unis, l'esprit néo-hégélien qui anime l'idéalisme des universités a produit un effet analogue. Beaucoup de Fabiens sont des idéalistes de l'école néo-hégélienne, qui sentent la nécessité de dépasser l'individualisme et l'utilitarisme anglais, comme aussi le matérialisme germanique de Marx. En France, on a refusé d'admettre la métaphysique fondée sur les *identités de contraires*, et on n'a pas eu tort. La vraie méthode philosophique n'en est pas moins, comme nous l'avons dit, la synthèse des idées vivantes qui, au premier abord, avaient pu paraître inconciliables. Chacune de ces idées-forces, ayant des faits en sa faveur, doit réellement se concilier avec les autres *dans l'expérience*. La vie à la fois organique et contractuelle des sociétés, comme celle des individus, déborde tous les systèmes abstraits que l'entendement peut construire ; par le progrès à la fois physiologique et psychologique de ses éléments, elle produit une constante réduction de la diversité à l'unité.

III. En vertu de ces principes, la sociologie réformatrice admet que, dans la pratique, l'initiative individuelle et le contrôle de la collectivité sont des moyens également nécessaires pour l'organisation industrielle de

l'avenir. La législation réformiste s'impose aujourd'hui aux monarchies comme aux démocraties. Des principes ordinaires du droit commun, le législateur a su et saura encore déduire des réformes qui n'ont rien d'exclusivement collectiviste ni d'exclusivement individualiste. On ne voit pas, par exemple, que l'instruction gratuite et obligatoire soit, comme on l'a prétendu, un progrès *vers le socialisme*, car, pour justifier cette mesure en faveur des individus, il n'y a besoin d'aucun principe socialiste. De même pour les lois qui empêchent l'exploitation des enfants ou des femmes dans les usines ; de même pour les lois qui limitent le nombre des heures de travail, pour celles qui protègent la vie et la santé de l'ouvrier par des mesures d'hygiène, etc. Les collectivistes veulent voir là le triomphe de leur cause ; nous y voyons simplement, nous, le triomphe de ce qu'il y a de juste non seulement dans leur cause, mais dans toutes les doctrines, même individualistes, qui reconnaissent à l'homme des droits, pour peu qu'on sache en conclure logiquement les applications pratiques. L'Etat interdit les traités qui stipulent que les paiements seront faits en marchandises et non en argent, ou les traités qui stipulent que le salaire sera dépensé dans tels magasins désignés. Au moyen des dispositions légales sur l'installation, l'Etat empêche ou devrait empêcher les accidents par négligence. En déterminant des jours et des heures de repos, il prévient toute atteinte au développement physique, moral et intellectuel de la population ouvrière. Il protège l'indépendance politique de l'ouvrier contre le patron durant les périodes électorales. Par toutes ces mesures, l'Etat porte-t-il atteinte à la liberté des personnes, à la liberté des propriétés ? Non, répondent avec raison les juriconsultes : l'Etat ne fait alors que défendre la liberté individuelle contre les abus ; il ne fait qu'empêcher les capitalistes de commettre des actes coupables. Il n'entrave pas le développement des forces, il repousse tout obstacle à ce développement. Il ne *répartit* pas la richesse publique, puisqu'il ne s'agit ici d'aucune répartition et que l'unique problème est de prévenir la violation des principes de

justice. L'Etat démocratique n'a-t-il pas le devoir d'assurer la liberté de l'ouvrier dans les cas où celui-ci ne peut la défendre? De même, les cotisations que le patron est obligé par la loi de verser dans la caisse des assurances ouvrières ne sont pas du « socialisme en herbe »; elles ne sont, elles aussi, que l'application des principes du droit existant et n'impliquent aucun principe nouveau. Chacun, d'après notre droit, n'est-il pas responsable du dommage fait à autrui? Supposez qu'une machine blesse un ouvrier; comme l'ouvrier n'est pas celui qui a établi la machine, comme il a dû accepter l'usine organisée sans lui, comme il court des périls sans pouvoir en empêcher l'existence, il est clair que la responsabilité remonte au patron. Qu'un cordonnier se blesse avec son alène, c'est-à-dire avec l'outil dont il est l'acheteur volontaire et le propriétaire, il ne songera nullement à chercher ailleurs des responsabilités; mais pouvez-vous assimiler l'ouvrier d'une usine à un savetier dans son échoppe, où il est maître et seigneur? Quand donc la Fédération des ouvriers métallurgistes réclame « l'application plus stricte des lois dites de protection ouvrière, principalement en ce qui concerne l'hygiène et la sécurité dans les ateliers », quand elle demande « la réglementation stricte des heures de travail; l'établissement d'un minimum de salaire établi d'après le prix local des denrées et des loyers; la nomination d'inspecteurs ouvriers pour chantiers et usines par le suffrage syndical; l'intervention des conseils de prudhommes comme arbitres dans les conflits entre le capital et le travail; la mise en régie des travaux effectués pour les communes et l'Etat dès que les entrepreneurs n'exécutent pas le cahier des charges ou ne paient pas le minimum de salaire, ou quand le maximum des heures de travail n'est pas observé<sup>1</sup> », qu'y a-t-il en ce programme de collectiviste ou même de socialiste? Ne doit-il pas être accepté par tous les démocrates, même individualistes, qui ont souci de la justice? Ne résume-t-il pas des

1. *Mouvement socialiste*, nov. 1905, p. 353.

réformes que tous doivent considérer comme désirables ?

« Un droit nouveau surgit, disent les socialistes, un droit qui est encore latent dans la conscience de classe. » — Non, nous voyons surgir des applications nouvelles du droit éternel, qui est immanent à la conscience de l'humanité. Le Code civil n'est pas la table du Sinaï ; il est perfectible, il se perfectionne et il se perfectionnera encore. Donner à la justice le nom de socialisme quand elle se trouve favoriser surtout les ouvriers, c'est aussi faux que de l'appeler « capitalisme » quand elle semble favoriser surtout les possédants. La justice est pour tous et ne connaît pas de classes : tant mieux pour ceux qui en profitent.

Il en est de même de cette justice profonde qu'on est convenu d'appeler bienfaisance ou amour du genre humain, *caritas humani generis*, et que nous avons appelée justice réparative. Les socialistes ont en horreur la bienfaisance privée, une des forces de l'odieux capitalisme. Pourtant, qu'on se souvienne du généreux et universel élan qui a fait pleuvoir sur Messine des millions venus de toutes les contrées. Où sont les gouvernements qui auraient eu la hardiesse de voter dix-sept millions de secours à des étrangers, somme que la bienfaisance privée a pu recueillir dans les seuls États-Unis ? Quant aux « capitalistes », ils étaient ici les petites bourses comme les grosses. Les dix millions donnés par la France ne sont pas venus non plus du gouvernement ou de l'administration, mais de l'initiative individuelle, parfois plus puissante que les collectivités mêmes. Ne tarissons aucune source de générosité ; il n'y en aura jamais trop sur terre.

## II

### RAISONS SOCIOLOGIQUES DU DÉVELOPPEMENT DES FORMES NOUVELLES D'ASSOCIATION. AVENIR DU SYNDICALISME

I. Le sociologue réformiste doit trouver et déterminer, en raisonnant par induction d'après les faits, une

forme d'organisation du travail qui soit compatible à la fois avec le mouvement de socialisation et avec celui d'individualisation. Or, cherchez quelle est cette forme et comment on peut, dès à présent, se la figurer ; vous ne trouverez que la forme d'association libre et de libre coopération. D'une part, il faut que l'individu ne soit pas isolé, mais qu'il soit solidaire d'un vaste groupe. D'autre part, il faut qu'il conserve sa liberté d'opinion et d'action : 1<sup>o</sup> pour tout ce qui ne concerne pas les règlements de sa profession particulière ; 2<sup>o</sup> pour le choix de cette profession ou de toute autre ; 3<sup>o</sup> pour l'emploi de ce qu'il aura gagné. Il n'y a que les associations libres qui satisfassent pleinement à ces conditions ; elles seules établissent des liens communs pour la production ou la consommation sans gêner la liberté de leurs membres, elles assurent même cette liberté par la conquête d'une part de propriété dans l'entreprise.

L'histoire est ici d'accord avec la théorie. Nul sociologue ne saurait méconnaître l'évolution caractéristique qui s'est accomplie au sein des sociétés humaines. A l'origine, ces sociétés se divisaient en groupes étroitement attachés au point de l'espace et du temps où ils vivaient : les membres d'un même groupe étaient liés par l'étendue et par la durée, par leur présence en un même lieu et en un même temps. Lien matériel et, en quelque sorte, quantitatif, plutôt que qualitatif. Ce lien subsiste encore de nos jours, mais il est de plus en plus subordonné à des rapports de nature supérieure et de valeur qualitative, à la fois organiques et contractuels. Parmi ces rapports, l'unité de profession constitue le premier et le plus visible. Il s'est manifesté de bonne heure dans l'histoire, qui nous montre les hommes s'*organisant* selon leurs occupations et *convenant* par contrat mutuel de soutenir leurs intérêts communs. Les corporations antiques et celles des temps modernes en sont les exemples les plus frappants. Mais, au-dessus des groupements professionnels, on a vu peu à peu se développer les liens qui unissent les hommes ayant mêmes idées scientifiques, philosophiques, religieuses.

artistiques, politiques et sociales. Ce sont ces relations supérieures, d'ordre intellectuel et volontaire, qui doivent désormais dominer toutes les autres et auxquelles nulle des autres ne doit mettre obstacle. Dans ce domaine des idées, on voit se produire à la fois, sans la moindre contradiction, le triomphe de la liberté individuelle et le triomphe de la solidarité universelle. Par exemple, c'est parce que chaque savant est personnellement libre d'accepter ou de ne pas accepter telle idée sur tel point de la science, de vérifier par elle-même ce que les autres lui proposent, c'est pour cela, dis-je, que l'ensemble des savants est si étroitement uni en ce qui concerne les points « acquis à la science ». L'entière spontanéité de chacun fait l'entière solidarité de tous. Le « corps des savants » est organiquement indissoluble par cela même que ses liens, qui sont des idées-forces, sont conscients et volontaires.

Dans le domaine de l'industrie, le mouvement syndicaliste et le mouvement coopératif sont les débuts, encore hésitants, de cette transformation profonde par laquelle les organismes contractuels tendent à remplacer les rapprochements locaux. Les groupements professionnels tiennent encore, par un côté, aux conditions matérielles du travail ; mais, par l'autre, ils tiennent, à des conditions intellectuelles et morales. Ils constituent donc bien un intermédiaire entre la vie attachée au sol et la vie détachée des lieux ou des temps. Toutes les associations de ce genre iront en se multipliant avec la civilisation. S'imaginer que, dans les prochains siècles, les individus resteront isolés ou que, s'unissant, ils s'uniront au hasard des localités qu'ils habitent, commune ou département, non par une multitude d'autres liens, c'est fermer les yeux au courant qui entraîne les travailleurs de toutes sortes à s'allier, soit pour la défense et l'attaque, soit pour la production, pour la distribution, pour la consommation. Le travailleur isolé se trouve en lutte contre la domination des forces collectives et irresponsables qui agissent dans la nature, dans la société même, dans le machinisme,

dans le capitalisme; son intérêt est donc, pour triompher dans cette lutte, de grouper méthodiquement, avec l'aide de ses pareils, les forces conscientes et responsables. Une multitude de ces forces, les seules vraiment humaines, sont aujourd'hui à l'état de dispersion chaotique et, par là, sont en partie perdues; elles acquerront une intensité nouvelle et une qualité supérieure en devenant tout ensemble organiques et contractuelles par le moyen de l'association.

II. La première des formes nouvelles d'association est le syndicat. Forme encore très inférieure, qui offre bien un caractère contractuel, mais non un caractère vraiment organique. Dans le syndicat, les travailleurs restent isolés pour leur travail et ne sont réunis que par une convention en vue de certains buts communs. Le principal de ces buts est la défense ou l'attaque à l'égard du capitalisme. Cet objet une fois posé, le reste s'y subordonne. Le syndicat poursuit les intérêts solidaires de tout un groupe, qui lui-même se conçoit comme solidaire de la masse prolétarienne. Au nom de cette idée, le syndicat demande le versement régulier d'une cotisation, sans perspective de bénéfice particulier; il exige même de l'ouvrier, en cas de grève, le sacrifice volontaire de son emploi pour assurer les intérêts collectifs. Il arrive souvent, comme on l'a remarqué, qu'un ouvrier hors pair, bien rémunéré et n'ayant à présenter aucune réclamation personnelle, abandonne cependant sa place pour soutenir des camarades moins favorisés que lui<sup>1</sup>. Les syndicats sont actuellement nécessaires pour rétablir, par leur étroite solidarité, un certain équilibre entre travailleurs et capitalistes.

Malheureusement, la réalité est loin d'être conforme à l'idéal. Les paysans syndiqués, par exemple, oublient trop souvent l'intérêt du pays; les ouvriers syndiqués oublient celui même de la classe ouvrière pour ne songer qu'à la question des salaires ou ne s'occuper que de politique. Les électriciens ont leur pape infallible et

1. M. F. Fagnot. *Union pour l'action morale*. 1<sup>er</sup> juin 1900, page 220.

omnipotent, qui, d'un beau geste plonge tout Paris dans l'obscurité : *Fiat nox*. Les postiers syndiqués mettent sans vergogne leurs rancunes ou leurs égoïsmes de corps au-dessus de tous les intérêts publics ou privés, au-dessus des devoirs de leur charge, des prescriptions de la loi, des besoins permanents de la patrie, de son bon renom, de son crédit et de ses relations avec l'étranger ; ils déchirent, le cœur léger, le contrat qui les lie non seulement à leur pays, mais à tous les pays avec lesquels nous sommes en rapport.

Ce qu'il faut surtout blâmer, c'est l'altération perpétuelle du principe syndicaliste par l'élément révolutionnaire. Les ouvriers, principalement en France, compromettent leur propre cause en donnant à l'action syndicale le caractère d'une guerre à outrance. Cette attitude entraîne, comme représailles, d'autres procédés de guerre du côté des patrons. Après avoir condamné la concurrence et la lutte, les syndicalistes révolutionnaires prêchent la concurrence des classes, le combat pour la vie et pour le pouvoir. C'est même là, avec le matérialisme historique, leur dogme fondamental. « La violence, écrit M. G. Sorel, vient naturellement prendre place dans notre système ; un progrès rapide du collectivisme, conduit par un capitalisme déchaîné, et, de l'autre, une organisation croissante du prolétariat, qui acquiert des qualités de puissance dans les luttes violentes que les grèves entraînent, voilà les deux conditions du syndicalisme révolutionnaire... Le lien que j'avais signalé entre le socialisme et la violence prolétarienne nous apparaît maintenant dans toute sa force. C'est à la violence que le socialisme doit les hautes valeurs morales par lesquelles il apporte le salut au monde moderne<sup>1</sup>. » — « Il y a, dit à son tour M. Edouard Berth, deux forces en présence, la force capitaliste et la force ouvrière ; *elles n'ont pas à se préoccuper l'une de l'autre*. La classe ouvrière ne se voit nullement comme *la partie d'un tout* ; mais elle se considère comme étant

1. *Reflexions sur la violence. Mouvement socialiste*, 2<sup>e</sup> série, t. XVIII, 1906, pp. 5, 140, 256, 300 ; t. XIX, pp. 35, 121.

*un tout par elle-même*. Il ne s'agit pas de composer ou de transiger avec la bourgeoisie, il s'agit de la *détruire*... Bien loin de chercher à atténuer l'*insolidarité*, il faut la creuser davantage, la poursuivre à fond et la transformer en une véritable lutte de classe<sup>1</sup>. » — « Le syndicalisme, dit enfin M. Lagardelle, est l'*attaque* contre les détenteurs du capital et la revendication de la direction de la production par les groupes producteurs<sup>2</sup>. »

Examinée au point de vue de la science, que les syndicalistes, à l'exemple de Marx, ont pris l'habitude d'invoquer, la prétendue « insolidarité des classes » repose : 1<sup>o</sup> sur une abstraction économique, par laquelle le syndicalisme révolutionnaire représente l'ouvrier comme n'étant que producteur, alors qu'il est aussi et avant tout consommateur, donc, à ce titre, solidaire et non ennemi des autres classes. Elle repose 2<sup>o</sup> sur une abstraction psychologique et sociologique, qui représente l'ouvrier comme un *homo economicus*, vivant d'une vie toute matérielle, alors qu'il est en même temps un *homo spiritualis*, vivant d'une vie intellectuelle et partageant cette vie avec les autres classes, dont il est solidaire. Elle repose 3<sup>o</sup> sur ce que M. Cosentini appelle une abstraction démographique, par laquelle on imagine d'un côté un bloc de producteurs et, de l'autre, un bloc de propriétaires improductifs, alors que, sauf de minimes exceptions, nous sommes tous, à diverses doses, travailleurs et propriétaires. Réalisez en images ces trois abstractions antiscientifiques, vous obtiendrez la mythologie par laquelle on entraîne la masse laborieuse à la révolution. Le syndicalisme prêche aux ouvriers non seulement leur essentielle « insolidarité » avec les patrons, propriétaires et capitalistes, mais encore leur insolidarité avec leurs compatriotes. Il a beau rejeter tout nationalisme au profit de l'internationalisme, la lutte des classes n'est qu'un nationalisme nouveau, un esprit de corps substitué à l'amour de la patrie. « Un travailleur doit

1. *Mouvement socialiste*, mai 1907, p. 491.

2. *Ibid.*, août 1907, p. 100.

aimer sa classe comme sa mère », écrit un syndicaliste. — Soit. Mais pourquoi le travailleur n'aimerait-il pas aussi sa patrie, qui est sa vraie mère ? Les ouvriers français se flattent d'avoir une « conscience de classe » supérieure à celle des ouvriers des autres nations, en ce qu'elle enveloppe, sous une forme plus nette, des idées de justice et de solidarité humanitaire ; mais d'où leur vient cette supériorité ? — De leur *patrie*, qu'ils veulent renier, de cette France qui a fait 89 et qui leur a inspiré toutes les idées dont ils s'enorgueillissent. Leur *conscience de classe*, en tant qu'elle n'est pas une simple coalition d'égoïsmes communs, n'est donc autre chose qu'une conscience nationale, une conscience française qui, comme l'a toujours fait la vraie France, s'efforce de s'identifier à la conscience humaine. Sans leur patrie, ils n'auraient pas connu l'humanité, ses « droits » et ses titres universels.

A la place des vieux devoirs envers la patrie et la famille, les philosophes du syndicalisme révolutionnaire nous promettent une morale nouvelle, une morale de classe et de corps : la « morale des producteurs ». En quoi peut consister cette morale prétendue nouvelle ? Pour produire, il faut déployer les vertus cardinales de l'antiquité : science ou sagesse, force de volonté, tempérance ou maîtrise sur les passions grossières. Pour produire, il faut aussi, ce semble, respecter la justice, et ce n'est pas trop de pratiquer encore la bienveillance, soit à l'égard des autres producteurs, soit à l'égard de ceux qui dirigent la production. La morale nouvelle des producteurs est la vieille morale, ou elle n'est rien qu'un de ces mots sonores dont on essaie de duper les foules. On veut, il est vrai, opposer cette morale à celle des *improductifs*, des *oisifs* et des *parasites* : mais qui donc a jamais soutenu la morale de l'oisiveté, sinon certains socialistes ? Est-ce que les théologiens eux-mêmes n'ont pas placé la paresse dans leur liste des péchés capitaux, à côté de la luxure et de l'ivrognerie ? La moralité des producteurs ne peut donc s'opposer qu'à l'immoralité des paresseux. L'arrière-pensée des syndicalistes révolutionnaires, c'est

que les ouvriers seuls sont des producteurs et que la seule morale est la morale ouvrière ; mais nulle classe ne peut accaparer la morale, pas plus la caste prolétarienne que la caste « bourgeoise ».

Sous l'influence de ce syndicalisme révolutionnaire, nous voyons se développer sous nos yeux un néo-jésuitisme. Pour les disciples inconscients de Loyola, les moyens justifient la fin ; et ces moyens sont, comme toujours, la ruse et la violence. La ruse est dans le sabotage et dans vingt autres procédés qui ont pour but de ruiner les patrons ; la violence est dans les essais ou « répétitions » de la grève générale, dans les « entraînements méthodiques » à la guerre civile. Toutes ces « œuvres » du syndicalisme ont leur justification dans la « foi » qui sauve. Les violents s'attribuent la mission d'entraîner la masse des inertes par le petit nombre des actifs. Dédaigneux du suffrage universel et contempteurs de la démocratie, ils se confèrent à eux-mêmes, comme Bismarck, le droit avec la force. Il faut, disent-ils, laisser faire l'*élan vital*, il faut s'en remettre à l'*intuition* qui dépasse la science ; on arrivera, par la destruction de ce qui est, à l'*ordre anarchique* de Proudhon. Demandez-vous ce que sera cet ordre, on vous répond que le prolétariat, « ne poursuivant point une conquête, n'a point à faire de plans pour utiliser ses victoires<sup>1</sup> ». Mais, si le prolétariat ne poursuit point une conquête en voulant mettre la main sur le pouvoir, et, par le pouvoir, sur la propriété, aux dépens des possesseurs dépossédés, que poursuit-il donc ? Que signifie ce mot même de collectivisme que les révolutionnaires ont sans cesse à la bouche, sinon un plan quelconque d'organisation collective de la propriété ? Tout à l'heure, ils nous disaient : « Le but n'importe pas, le mouvement seul importe » ; ils nous disent maintenant : la lutte seule importe ; pourvu qu'on sabote, qu'on boycotte, qu'on fasse grève, qu'on se batte et qu'on s'entretue, le reste n'est pas notre affaire.

1. M. G. Sorel.

« Je crois, dit un partisan du syndicalisme révolutionnaire<sup>1</sup>, qu'on peut regarder comme démontrée l'idée que la grève générale correspond à des sentiments si fort apparentés à ceux qui sont nécessaires pour assurer la production dans un régime d'industrie très progressive, que *l'apprentissage révolutionnaire est aussi un apprentissage du producteur.* » Cette guerre exige, comme l'industrie très progressive, des qualités fondamentales « d'affirmation individualiste », de désintéressement dans l'effort et d'invention enthousiaste. — C'est par des arguments du même genre que les militaristes font l'éloge de la guerre, des qualités qu'elle suppose, des vertus qu'elle développe. Ecoutez plutôt de Moltke ! Mais nous ne saurions croire, pour notre part, que les pierres lancées contre la police, les coups de fusil dirigés contre les soldats, le pillage des magasins et des usines, le wattrinage des ingénieurs ou des patrons, constituent un apprentissage de la haute industrie. Est-il donc besoin, pour de tels actes, d'un si grand effort d'invention et d'« évolution créatrice » ? Le premier sauvage venu accomplira encore mieux ce genre de besogne. Au reste, le même auteur qui fait de la grève un rite sacro-saint se réfute en disant ailleurs : « Il n'y a évidemment aucune comparaison à établir entre une discipline qui impose aux travailleurs un arrêt général du travail et celle qui peut les amener à faire marcher des machines. » Avouons donc que casser les vitres n'est pas un apprentissage pour en fabriquer et que les destructeurs ne sont pas des « producteurs ».

En fait, le maintien systématique de l'état de lutte entre les classes est aussi contraire à l'évolution des sociétés que le maintien systématique de l'état de guerre entre les nations. La grève, érigée en procédé général et presque constant par les émeutiers, est le retour volontaire à la barbarie dans les relations économiques. Le « sabotage », procédé lâche de guerre, diminue la production générale en même temps que les béné-

1. M. Sorel.

fices particuliers du patron ; il abaisse par cela même la prospérité de l'industrie, il amaigrit le fonds des salaires. L'ouvrier qui, par de tels moyens, prétend se rendre utile à ses pareils ne s'aperçoit pas que c'est toute la classe ouvrière qui finit par en souffrir. A Fougères, les travailleurs — bretons bretonnants, — ont montré naguère une telle obstination à demander l'impossible et à « saboter » l'ouvrage, que de grands fabricants de chaussures ont émigré dans les localités voisines et que d'autres se préparent à en faire autant. Pour attirer ces derniers, les municipalités environnantes n'ont offert rien moins que le remboursement des frais d'installation et une détaxe de dix ans. De même que toute extension du marché industriel est, pour les patrons, une source de profits et, pour les ouvriers, une source de salaires, de même toute restriction du marché est à la fois ruineuse pour les patrons et pour les ouvriers : voilà le principe que méconnaissent les révolutionnaires. En outre, l'industrie d'un pays ne peut être florissante que par le renouvellement perpétuel de l'outillage : c'est là une nécessité due aux progrès de plus en plus rapides de la science et de la technique. Or, comment les capitaux se résoudre-t-ils aux risques d'un tel renouvellement si on entretient une atmosphère d'insécurité et d'inquiétude, sous la menace perpétuelle de la grève générale ou partielle, du pillage, du sabotage du boycottage et du *label* ? S'excusera-t-on en disant que ces procédés ont pour but la hausse des salaires ? On oublie que toute hausse artificielle, en diminuant d'un seul coup et dans de vastes proportions les bénéfices des entreprises, arrête ou anémie les entreprises elles-mêmes, qui ne trouvent plus les capitaux nécessaires pour s'alimenter et progresser. Sans un espoir quelconque de bénéfice — accompagné toujours des risques de perte — qui voudra coopérer à une entreprise industrielle, agricole ou commerciale ? De là abaissement de la production générale, donc aussi de la consommation possible, donc aussi de la distribution possible entre les travailleurs. Le syndicalisme révolutionnaire tue la

poule aux œufs d'or sous prétexte de répartir ces œufs plus également entre tous.

On met en avant la loi d'airain qui pèse sur les ouvriers tant qu'ils ne se révoltent pas contre leurs tyrans ; mais toutes les lois économiques sont d'airain et pèsent sur les patrons comme sur les ouvriers, *solidairement*.

Donnons-en un exemple. Supposons que les ouvriers d'une usine, par grèves et pratiques de tout genre, arrivent à diminuer d'un dixième la production dans l'usine où ils travaillent. Suivez les effets de ce changement et vous verrez comment les répercussions s'étendent à tous, de quelle manière imprévue elles atteignent l'industrie entière d'une contrée et les ouvriers de cette industrie. En premier lieu, croyez-vous que, si vous supprimez un dixième de la production, la perte du patron sera simplement d'un dixième ? Non, elle sera de quatre dixièmes. Si un filateur, par exemple, produit par an 200.000 kilogrammes, il est admis que, en moyenne, les 150.000 premiers kilogrammes sont entièrement employés à couvrir ses frais ; le bénéfice ne commence que sur les 50.000 kilogrammes suivants ; dès lors, si vous diminuez la production d'un dixième, la manufacture ne produira plus que 180.000 kilogrammes, mais il en faudra toujours 150.000 pour couvrir les frais. Il ne restera donc plus, pour engendrer des bénéfices, que 30.000 kilogrammes au lieu de 50.000, c'est-à-dire quatre dixièmes en moins ou 40 p. 100 de perte. D'où cette loi : une diminution de la production entraîne approximativement une diminution quadruple du bénéfice net. C'est aussi une loi d'airain. — Qu'importe ? direz-vous. — Cela importe si bien que certaines industries ne produiront plus aucun bénéfice et que les autres, celles qui joignent les deux bouts, se résoudront en perte sèche. D'où la fermeture de l'usine, et voilà tous les ouvriers à pied. Ils auront perdu, eux, non plus seulement quatre dixièmes, mais le total de leurs salaires. Encore une loi d'airain. Maintenant, qu'un certain nombre d'industries voient de la même manière diminuer leur production et se ruinent, voilà de nou-

veaux ouvriers sans ouvrage et sans pain ; voilà aussi des actionnaires ou obligataires qui auront perdu leur argent et leurs économies ; plusieurs peut-être se trouveront ruinés du coup et, dans leur désespoir, se feront sauter la cervelle. Voilà aussi la production générale du pays et son crédit rabaissés sur le marché international. Si ce pays ne produit pas assez pour exporter, il ne pourra plus importer tous les objets dont il a besoin et qui souvent, comme en Belgique ou en Angleterre, ne sont rien moins que des denrées alimentaires et des subsistances<sup>1</sup>. Crise nouvelle, famine, etc., toutes ces lois sont encore d'airain, et ce sont des lois de solidarité qui font que tous souffrent des souffrances de chacun. Ce qui n'empêche pas nos ouvriers, en France, de proclamer obstinément leur « insolidarité ». Ils ne sont pas solidaires des patrons, ils ne sont pas solidaires des bourgeois, ils ne sont pas solidaires de leur patrie ! Ils se suffisent à eux-mêmes, comme le dieu d'Aristote ; ils sont une classe à part, indépendante, autonome, autocrate. Mais alors, pourquoi viennent-ils demander de l'ouvrage aux bourgeois dont ils sont tellement *insolidaires* ? La vérité est que chacun de nous est une maille de l'immense filet ; on ne peut tirer en un sens ou en l'autre sans que toutes les mailles, de la première à la dernière, soient changées de forme et de place. Ce n'est pas la peine de tant prêcher aux enfants des écoles la « *solidarité humaine* » si on leur persuade par ailleurs qu'il y a des *insolidaires*, et qu'ils sont légion.

Le triomphe du syndicalisme révolutionnaire serait pour la France une nouvelle révocation de l'édit de Nantes. Les grands chefs de l'industrie fuiraient à l'étranger, comme s'enfuirent en Allemagne ceux du xvii<sup>e</sup> siècle, les Dubois-Reymond et autres, qui devaient contribuer à la prospérité économique et scientifique de nos futurs vainqueurs.

Veut-on saisir sur le vif le contraste des méthodes

1. La Belgique doit acheter chaque année à l'étranger pour 600 millions de denrées alimentaires qui lui manquent. L'Angleterre, elle, achète à l'étranger pour 4 milliards et demi de denrées et de marchandises.

révolutionnaires avec la méthode progressive, et réformiste qui est seule scientifique, il faut comparer les procédés du syndicalisme français avec ceux du syndicalisme anglais, allemand ou belge<sup>1</sup>.

Tout dernièrement, au lieu de faire grève, les syndicats ouvriers de Verviers engagèrent avec les syndicats patronaux une discussion sur la durée de la journée de travail. Rien de plus intéressant pour tout sociologue qui, au lieu de se tenir dans les régions lointaines de la théorie, voudra descendre sur terre et prendre contact avec les nécessités de la pratique. Supposez que, en France, des patrons se fussent hasardés dans une réunion publique, les chiffres en main, pour démontrer l'impossibilité de faire immédiatement droit à telle ou telle demande des ouvriers, on aurait crié à mort, on les eût « écharpés ». C'est la méthode de ceux pour qui la « violence » et les coups sont des raisons démonstratives. Dans la discussion plus courtoise qui eut lieu en Belgique, patrons et travailleurs reportèrent le problème sur son vrai terrain : — La diminution des heures de travail diminuera-t-elle finalement la production totale, ce qui entraînera des conséquences également fâcheuses pour tous ? — Or les patrons, dans leur rapport, ont fait voir que la réduction soudaine de la journée de travail aurait pour conséquences immédiates un abaissement du salaire et un accroissement des frais généraux. En effet, chaque heure de travail rapporte à chaque ouvrier, en moyenne, au moins 30 centimes. On peut compter également, pour le patron, que chaque heure de travail doit lui rapporter 30 centimes pour couvrir ses frais généraux fixes ; c'est-à-dire qu'un industriel, payant par an 100.000 francs de salaires, doit compter également sur 100.000 francs de frais généraux fixes. Ces frais représentent l'amortissement de son immeuble et de son matériel, le paiement des employés et contremaîtres, la rémunération de son travail personnel, l'intérêt de son capital, etc... Or il y a, à Verviers et aux alentours, environ 16.000

1. Voir l'article de M. Léon Seilhan sur les *Questions ouvrières et de prévoyance* dans la *Revue politique et parlementaire* du 10 février 1908.

« ouvriers textiles ». *Une heure de travail en moins* représente donc pour les ouvriers une perte de 5.800 francs par jour et, pour les patrons, une perte identique : *ce qui fait, à la fin de l'année, pour 300 jours de travail, une perte totale de 2.880.000 francs*. Ainsi il y aurait indivisiblement, diminution des salaires et aggravation des frais généraux.

Les ouvriers syndiqués répondirent que les usines à gaz de Londres, les usines à électricité de Königsberg purent naguère, sans grand inconvénient, diminuer les heures de travail. — Mais, firent observer les patrons, ce ne sont plus là des entreprises obligées de lutter contre la concurrence étrangère, ni même contre la concurrence intérieure ; elles constituent des monopoles ; elles ont donc pu profiter de cette situation privilégiée pour diminuer la durée du travail journalier.

Les ouvriers insistèrent en disant que le travailleur moins fatigué peut fournir plus d'ouvrage. Ainsi la production moyenne de la place de Verviers fut de 3.236.610 duites par métier du 14 mars au 24 juillet 1902, et, pendant la période correspondante de 1907, elle fut de 3.106.000 duites, avec une heure de travail en moins par jour et un chômage de cinq lundis consécutifs ; ce fut donc la balance égale entre les deux périodes. Mais les patrons répliquèrent que, pour les métiers dont la base est une production intensive, c'est l'activité des machines qui règle presque exclusivement la production ; ce qu'on pourrait regagner par un surcroît de zèle des ouvriers serait donc insignifiant. Tels sont la filature, le lavage, le carbonisage, le tissage même d'articles courants. « Nous avons calculé, disent les patrons dans leur rapport, que, sur les métiers à filer du cardé, de construction moderne, le temps employé par des ouvriers moyens (qui filent du 18 anglais canettes), pour faire les levées, rattacher les canettes et faire les changements des parties, représente *en moyenne une heure par jour*. Or, c'est sur cette heure seule que l'on peut regagner un peu de temps ; et l'on prétendrait, en cas de réduction de la journée, *gagner là-dessus une heure entière ou une demi-heure !*

Il saute aux yeux qu'il faudrait déjà un effort soutenu pour gagner 10 p. 100, soit 6 *minutes*... On nous dira qu'il y a, dans la même filature, des équipes qui prennent une heure et demie, au lieu d'une heure, pour exécuter ces opérations. C'est exact, et la vérité est qu'il y a de bons fileurs qui effectuent à peu près le maximum de la production possible et qui, par conséquent, en cas de réduction de la journée, ne pourront guère arriver à un travail plus intense. Il y en a, par contre, d'inhabiles et indolents qui ne deviendront pas plus actifs parce que la journée aura été réduite. En fait, *la production diminuera proportionnellement à la réduction de la journée.* »

Les filateurs verviétois, à l'appui de leur dire, citèrent les chiffres de production d'un grand filateur de cardé ; ces chiffres montrent que les productions du lundi et du samedi sont *exactement* réduites en proportion de l'heure et demie et de l'heure de travail respectivement supprimées ces jours-là. D'ailleurs, « vouloir compenser la diminution de la production par un travail plus intensif, ce serait aboutir au surmenage. Cette réduction d'une heure par jour équivaldrait à une grève ou à un *lock-out* d'un mois par année. En effet, une heure par jour, cela fait 300 heures par an ou vingt-sept jours effectifs de travail ».

La discussion dont nous rendons compte fut ouverte avant le renouvellement du contrat annuel qui lie aujourd'hui les patrons aux ouvriers et qui mit fin à l'important *lock-out* de 1906. Le contrat fut renouvelé et prit la forme de contrat collectif, ce qui constitue un grand progrès. Mais le *lock-out* prolongé qui l'avait précédé a mis l'industrie Verviétoise dans le marasme pour trente ans peut-être, un tiers de siècle ; tant les répercussions dont nous avons parlé tout à l'heure sont dangereuses et fatales. La controverse recommencera quelque jour et il est probable que les deux parties se mettront d'accord sur divers points. Tout dépend, en ces réformes, des conditions du marché et de la prospérité de l'industrie. Cette prospérité est le meilleur moyen de rendre

possibles les justes concessions aux ouvriers. Même sans influence de syndicats et sans intervention légale, les salaires ont doublé depuis cinquante ans et les heures de travail ont diminué de 20 à 25 p. 100. Le labour manuel a donc profité pour sa part et spontanément de la prospérité industrielle. On ne saurait trop le répéter, quand la production d'un pays est intense, il y a bénéfice pour les producteurs, enrichissement, argent disponible, circulation des capitaux, accroissement du fonds des salaires pour les ouvriers, diminution des prix de consommation, etc. Il ne faut donc pas voir seulement un des côtés du problème.

Ce n'est pas à dire que l'action des syndicats et celle même des gouvernements ne puisse être utile pour que les bénéfices des entrepreneurs ou capitalistes ne dépassent pas un certain taux raisonnable. Mais n'oublions pas que les entrepreneurs ou capitalistes se font concurrence entre eux et tendent ainsi à abaisser le taux de leurs bénéfices. Des gains énormes suscitent bientôt des rivalités. A moins qu'il n'y ait *trust*. C'est alors que les syndicats ouvriers doivent se coaliser pour traiter de puissance à puissance ; c'est aussi alors que l'État doit empêcher les monopoles.

Les nations étrangères, heureusement pour elles, ne suivent pas l'exemple de notre agitation stérile et développent leur syndicalisme dans le sens pacifique. Il y a en Angleterre plus de deux millions de syndiqués ; de même en Allemagne. En 1906, les treize pays qui ont adhéré au secrétariat international siégeant à Stuttgart présentaient une armée de près de *six millions* d'ouvriers et ouvrières organisés. Si l'on y ajoute les syndicats de l'Amérique, de l'Australie, de la France et de la Russie, on aura un nombre qui, selon les statisticiens les plus autorisés, ne s'écartera pas sensiblement du chiffre de *douze millions* d'ouvriers syndiqués. C'est là, comme on l'a dit, un phénomène sociologique « devant lequel s'effacent les événements les plus glorifiés par l'histoire vulgaire ». Jamais on n'a vu une aussi grande force organisée. Nous ne connaissons pas entière-

rement les ressources financières de tous ces syndicats : mais ce qu'on en sait suffit pour caractériser leur puissance. 4.483.173 ouvriers syndiqués possédaient, à la fin de l'année 1907, un capital de 150.509.305 marks. Leurs revenus annuels furent de 108.283.428 marks ; leurs dépenses de 91.360.424 marks. Ces chiffres ouvrent de vastes perspectives sur l'avenir.

Maintenant, que réclame cette *armée* syndicale de douze millions de combattants ouvriers ? En consultant les journaux corporatifs et les comptes rendus de leurs congrès, on a constaté les faits suivants :

1<sup>o</sup> Ces syndicats demandent des réformes immédiates qui soient propres à améliorer la situation économique des travailleurs : réduction de la journée de travail, augmentation du salaire, assurance contre les accidents, les maladies et la vieillesse, réglementation du travail, repos périodique, vacances ouvrières, éducation professionnelle, etc. Quoi de plus juste ? 2<sup>o</sup> *Presque partout, les syndicats sont partisans des réformes politiques et démocratiques.* La presque totalité des syndiqués des deux mondes participent, par leurs idées et leurs actes, à la vie parlementaire. La majorité s'est sans doute détachée de tous les partis « bourgeois », en adhérant à la représentation parlementaire socialiste et purement ouvrière ; mais on ne voit *nulle part*, sauf en France et en Italie, des syndicalistes révolutionnaires établissant une opposition entre syndicalisme et démocratie<sup>1</sup>. En résumé, selon les observateurs qui semblent les mieux informés et les plus impartiaux, les douze millions d'ouvriers organisés syndicalement dans les deux mondes sont presque tous réformistes et démocrates ; c'est seulement une minorité qui prêche la grève générale et la violence. — « Par où ?

1. « *Nulle part* — sauf dans les *minorités* des syndicalistes dits révolutionnaires français et italiens, ou dans les petits groupes de « localistes » allemands et anarchistes russes, hollandais ou espagnols — les syndicats ouvriers *n'identifient leur action de classe avec tel ou tel moyen spécial, comme la grève générale.* L'organisation syndicale internationale a même refusé de discuter *internationalement* la grève générale. Ce refus d'ailleurs fut le prétexte que prirent les dirigeants de la Confédération générale du travail en France pour mettre *syndicalement* la classe ouvrière de ce pays hors de l'Internationale. » (Voir les *Documents du progrès*, p. 350 de l'année 1908.)

Comment? » demande Faust. Les nouveaux Méphistophélès répondent : « Détruisez toujours, il faudra bien que l'on construise ensuite. » Une telle méthode est la négation même de toute méthode scientifique. Jamais une nation éclairée, comme la France, ne consentira au renversement de ce qui est sans savoir ce qu'on veut mettre à sa place. On aura beau répéter : *Violenti rapiunt illud*, la sociologie réformiste exclut la religion révolutionnaire comme elle exclut toutes les autres religions.

### III

#### AVENIR DU SYNDICALISME CHEZ LES FONCTIONNAIRES

Les syndicats de fonctionnaires posent à la sociologie réformiste un problème difficile. Un fonctionnaire, en effet, n'est pas un simple citoyen. Il est, pour sa part, un représentant de l'État, chargé d'assurer, en ce qui le concerne, le fonctionnement régulier et continu d'un service public régi par l'État ; il est conséquemment associé à ce service, à ceux qui le dirigent et à ceux qui le mettent en œuvre. Tout service public, magistrature, enseignement, finances, postes, répond à un *organe* essentiel de l'organisme contractuel, dont il est la *fonction* ; cette fonction ne peut pas plus s'interrompre que la respiration ou la circulation, puisqu'elle est nécessaire à la vie même de l'organisme. D'autre part, elle répond à l'une ou à l'autre des clauses essentielles du contrat social et politique. En effet, nous convenons tous implicitement qu'il y aura dans l'État une justice, avec des magistrats pour l'appliquer et auxquels nous obéirons ; nous convenons tous qu'il y aura un enseignement public, dont nous accepterons les conditions ; qu'il y aura une armée, une police, une administration chargée des finances communes, etc., etc. Toutes ces fonctions organiques sont donc, en même temps, des conventions strictes par lesquelles se lient volontairement les citoyens. Les fonctionnaires, eux, sont encore liés par une convention nouvelle et plus spéciale : ils ont

promis, implicitement ou explicitement, de coopérer d'une manière permanente au service public, tant qu'ils n'auront pas donné leur démission; ils ont promis d'observer les règlements qui régissent l'administration dont ils feront partie. On leur a promis en échange une retraite et, pour le présent, un traitement assuré, la sécurité, la considération, etc. Le jour où les règlements leur déplaisent et où ils désespèrent de les voir changer, le jour où leur conscience même leur fait un devoir de ne plus collaborer à telle ou telle œuvre publique, ils n'ont qu'à se retirer dans les formes prescrites par l'administration. Nul n'est fonctionnaire malgré soi : nous ne sommes pas encore sous le régime collectiviste. Etant donné un tel état de fait et de droit, il est manifeste que le fonctionnaire ne peut avoir la faculté de faire grève, c'est-à-dire d'interrompre, en vue d'un avantage personnel, la continuité d'une des fonctions vitales de l'organisme collectif. Si tous les agents de police font grève à la fois, nous voilà livrés aux voleurs et assassins. Si les magistrats font grève, la sanction des lois est suspendue et nous retombons dans l'état de nature : chacun sera obligé de se faire justice à soi-même, revolver en main. Si nos seigneurs et maîtres les postiers font grève, ils paralyseront les nerfs conducteurs de l'organisme collectif; ils amoncelleront de cœur joie autour d'eux les ruines et pertes de toutes sortes, dans le commerce, dans l'industrie, dans les familles, et cela impunément, malgré l'article de loi qui déclare que chacun est responsable du tort fait à autrui. Si un employé de la poste avait gardé chez lui mes lettres pendant huit jours, occasionné ainsi des dommages ou des chagrins, j'aurais recours contre lui; syndiqué avec tous ses pareils, il devient irresponsable, inviolable, intangible et *tabou* : nous sommes ses esclaves. Donc le premier article du contrat qui lie le fonctionnaire aux chefs de l'administration publique et aux citoyens de l'Etat, c'est le suivant : — Vous êtes libre d'entrer et de sortir, mais sous la condition expresse que vous n'interromprez pas le service public par une grève,

c'est-à-dire par une déclaration de guerre à vos chefs. Il y a assez de candidats aux fonctions publiques pour que l'Etat tienne à cette clause essentielle : ceux qui ne voudront pas s'y soumettre n'ont qu'à ne pas solliciter de places et à porter ailleurs leurs services. On ne saurait trop redire qu'une administration publique n'est pas un ensemble d'intérêts personnels associés, comme une coopérative de boulangerie ou comme un syndicat de maçonnerie. Le corps des fonctionnaires a un but désintéressé et *public* ; il ne peut jouir que de libertés compatibles avec un tel but. La grève ne saurait faire partie de ces libertés, puisqu'elle est l'abandon même et la négation du but que le fonctionnaire s'était chargé d'atteindre pour sa part. Le gouvernement de son côté, n'a le droit ni de grève ni de *lock out*. Une fonction publique n'est pas une « profession » particulière, sinon au point de vue des intérêts matériels de l'individu ; par son côté le plus important, elle est une participation au gouvernement de la nation et au pouvoir exécutif. Les fonctionnaires, munis d'un traitement fixe ininterrompu, déterminé par la loi, ne sont donc pas semblables aux ouvriers qui débattent personnellement ou collectivement les conditions de leurs salaires sur le marché économique, qui subissent les variations de ce marché<sup>1</sup>, qui peuvent quitter le patron à leur gré et que le patron peut renvoyer à son gré.

Est-ce à dire que les fonctionnaires ne puissent pas s'associer et se syndiquer ? — Non, pourvu que cette association n'ait que des objets compatibles avec l'acte de société qui lie les fonctionnaires à l'ensemble de l'administration et à ses directeurs. Tout syndicat de fonctionnaires n'ayant qu'un but politique et révolutionnaire doit être interdit.

On peut rêver des administrations dont les directeurs seraient élus par les membres syndiqués de chaque administration, devenue association corporative. À une condition expresse, toutefois, c'est que le gou-

1. Voir, sur le syndicalisme des fonctionnaires, les articles de M. Duguit et de M. Ferneuil dans la *Revue polit. et parlement.*, juin et juillet 1903.

vernement conservât la haute direction et le contrôle constant. Sans cela, nous serions livrés à des administrations omnipotentes et irresponsables. De nos jours, le personnel dirigeant, dans les exploitations d'Etat comme dans celles des Sociétés anonymes, est recruté suivant des modes qui tendent à opérer une sélection des capacités : il y a des conditions nécessaires pour entrer dans ces genres d'administrations ; il y a des examens d'entrée, des règles pour l'avancement ; mais il y a aussi une haute direction d'où vient l'impulsion générale ; il y a des conseils de discipline, un contentieux, etc. Tous ces modes devront, dans les sociétés futures, se développer encore et se généraliser ; ils devront s'étendre aux corps de fonctionnaires. On ne peut prévoir ce que nous réserve l'avenir lointain. On peut seulement dire que les droits du pouvoir central, ceux des individus, ceux des associations et aussi ceux des administrations, devront être tous sauvegardés et sagement équilibrés.

#### IV

##### AVENIR DU MOUVEMENT COOPÉRATIF

I. Sans être réalisable de tous points, la suppression progressive du salariat et du profit, réclamée par le socialisme, n'en demeure pas moins, pour la sociologie réformiste, un idéal dont on peut se rapprocher indéfiniment. Les syndicats ne sont point ce qui nous mène le mieux à ce but : ce sont les coopératives. Celles-ci, en effet, ne sont pas seulement des institutions toutes contractuelles rapprochant sur quelques questions des hommes par ailleurs isolés ; elles sont des institutions *organiques*, où la division du travail et la coopération finale sont aussi manifestes que dans un corps vivant. Les partisans de la coopération y voient, par l'abolition au moins partielle du salariat et par la suppression du profit, l'ébauche de la future cité du travail. Sans doute les coopératives de production mènent aujourd'hui une existence précaire et, quand elles réussissent

deviennent parfois infidèles à leur propre doctrine. Mais les coopératives de consommation fournissent à leurs adhérents des marchandises de bonne qualité, au juste poids ; elles les débitent au prix normal du commerce ; elles réalisent ainsi des « bonis », attribués en fin d'exercice au prorata des achats : plus on dépense, plus on économise. Parfois ces bonis sont distribués en espèces ; parfois ils sont mis en réserve pour donner plus d'extension aux affaires sociales ; souvent aussi ils vont alimenter des œuvres de solidarité et d'assistance mutuelle. Les coopératives aident puissamment, chez les ouvriers, à l'éducation de l'esprit public ; elles habituent leurs associés aux procédés et à la responsabilité du négoce légal et probe : elles font disparaître les méfaits de la concurrence, « qui trop souvent, dit M. Gide, s'exerce aux dépens de la qualité des produits<sup>1</sup> » ; elles suppriment beaucoup d'intermédiaires, dont la rémunération élève les prix trop au-dessus du coût de production. Qui ne connaît les « Equitables pionniers de Rochdale » ? Le système coopératif, à la différence du collectivisme, ne tue pas l'initiative et l'indépendance individuelles ; à la différence du régime de la libre concurrence, « il ne déchaîne pas l'âpre lutte du mercantilisme » ; à la différence du syndicalisme révolutionnaire, il n'attise pas les haines et ne pousse pas à la guerre sociale. Quand il se limite à la consommation, il la rend dès aujourd'hui « impeccable ». Le jour où il se généralisera pour la production, il associera, dans la plus complète vérité de l'expression, le capital et le travail. Quelles que soient ses destinées, il est d'ores et déjà précieux par son influence morale et pacificatrice.

Nous avons vu plus haut que les syndicalistes accusent la coopération d'être mue par l'idée d'intérêt ; mais qui empêche les coopérateurs de considérer leur entreprise sous un aspect désintéressé, d'y voir un des degrés de l'échelle qui aboutit à la suppression du salariat, à l'union des classes, à leur fusion en une seule classe

1. Charles Gide. *La coopération. Conférences de propagande*. 2<sup>e</sup> édition. Paris, 1906, 1 vol. in-12.

de producteurs-consommateurs ? Si les ouvriers d'un *syndicat* de boulangers peuvent avoir, au-dessus de leurs intérêts personnels, une *idée sociale* (ce qui est loin d'être toujours vrai), qu'est-ce qui empêche les ouvriers d'une *coopérative* de boulangerie d'avoir aussi une idée sociale ? En quoi l'action haineuse des syndicalistes est-elle plus humanitaire que les efforts patients et paisibles d'une association qui réalise en son sein, quoique dans des proportions modestes, l'idéal à venir ? La coopération dépasse le syndicalisme révolutionnaire de toute la supériorité des institutions fécondes et productrices sur les convulsions vaines et les destructions.

Les syndicalistes accusent aussi la coopération d'oligarchie : mais quelle oligarchie peut-on trouver à une mutualité de services et à un échange de fonctions ? S'il y a des directeurs dans une coopérative, n'y a-t-il pas aussi des chefs dans les syndicats, et souvent des meneurs ? Croit-on qu'un atelier puisse fonctionner sans chefs, même sous l'égalitarisme chimérique que rêve le collectivisme ?

Les syndicalistes se plaignent de la sélection opérée dans la masse des ouvriers par les coopérateurs ; mais cette sélection est aussi légitime que naturelle. Elle ne produit pas l'écrasement des faibles sous les forts ; elle prépare l'élévation des faibles, qui peuvent s'unir à leur tour et s'associer. L'avenir n'est pas aux grèves perpétuelles et aux mêlées révolutionnaires : il est aux pacifiques associations de producteurs et de consommateurs, il est à l'union progressive des sociétés de consommation avec les sociétés de production. Cette union ne peut avoir lieu que par l'éducation des masses, devenues de plus en plus capables de trouver en leur propre sein des chefs et directeurs. Ce n'est pas à coup de décrets, encore moins par des coups de force, c'est par l'action commune des bonnes volontés qu'on réalisera la paix sociale.

Les partisans du collectivisme reprochent encore à l'organisation coopérative de ne pas régler la production sur la consommation, de laisser subsister la surproduc-

tion avec les crises qu'elle cause. Ce reproche n'est pas plus mérité que les précédents. En effet, le meilleur moyen de supprimer l'actuelle anarchie des rapports entre producteurs et consommateurs, c'est de grouper les consommateurs en associations. Celles-ci prendront conscience des besoins collectifs des acheteurs et, étant en rapport régulier avec les producteurs, — surtout avec les sociétés de producteurs que verra l'avenir, elles ne pourront manquer d'établir une proportion entre les produits et les demandes. Croyez-vous qu'une société de production surproduira au hasard, sans s'informer s'il y a demande des produits du côté des sociétés de consommation auxquelles elle est liée ? Un tel organisme, à la fois producteur et consommateur, pourra fonctionner avec la régularité des organismes vivants. De plus, n'étant pas immense comme l'État ou comme la Collectivité qu'adorent les socialistes, l'organisme coopératif n'entreprend pas une tâche qui excède ses forces ; il travaille pour un but qu'il aperçoit et il suit des yeux les effets de son travail. En un mot, il n'embrasse pas plus qu'il ne peut étreindre. Le collectivisme, au contraire, veut tout embrasser ; il se propose un problème d'une étendue et d'une complexité telles qu'il faudrait, pour le résoudre pratiquement, y user une quantité considérable de forces vives. Il oublie qu'on doit diviser les difficultés pour les résoudre. La substitution complète de l'État aux individus et aux associations particulières est une utopie. Ces trois facteurs du progrès doivent demeurer en présence et agir chacun dans sa sphère légitime. La décentralisation économique est aussi nécessaire, sur beaucoup de points, que la centralisation économique est nécessaire sur d'autres.

II. En même temps que les coopératives proprement dites se développera la participation aux bénéfices, qui est un premier degré pour atteindre la participation à la propriété du fonds. On a cent fois raconté l'histoire du berger Leclair, devenu peintre en bâtiments à Paris. Réservant pour lui-même, en tant que patron et capita-

liste, 25 p. 100 des bénéfiques, il abandonna 50 p. 100 à ses collaborateurs, réserva 25 p. 100 aux caisses de retraite et de secours pour son personnel et mourut en laissant 4 millions 200.000 francs de fortune. Son entreprise est encore prospère. On sait aussi que les magasins du Bon Marché ont rendu obligatoire pour leur personnel la participation aux bénéfiques. En Angleterre, cette participation a été appliquée à des entreprises de tous genres et y a produit d'excellents résultats.

Un des moyens d'étendre la participation, ce serait, comme l'a proposé un de ses partisans les plus expérimentés, de la rendre obligatoire dans toutes les entreprises qui ne doivent leur existence qu'à des concessions de l'État, des départements et des communes<sup>1</sup>.

L'Administration des Postes et des Télégraphes de Hongrie a récemment inauguré un régime qui fait participer le personnel aux économies de temps et de matériel réalisées dans l'exécution du travail. Cet intérêt dans le surcroît de profit que donne un labour mieux ordonné n'est pas moindre de 50 p. 100. Une participation de même nature a été accordée, dès 1869, aux employés des Télégraphes suisses. C'est un des moyens de prévenir les coalitions et grèves de fonctionnaires, intéressés au succès de leur fonction, ils écouteront moins la voix des révolutionnaires.

Ce qui importe, c'est de changer peu à peu la participation aux bénéfiques en participation à la *propriété du fonds*. Aussi ne saurait-on trop encourager l'organisation de *Sociétés à capital remboursable par le travail*<sup>2</sup>.

1. M. Charles Mildé, ancien maire-adjoint du XVII<sup>e</sup> arrondissement de Paris et ancien président du Syndicat professionnel des industries électriques, introduisit en 1890, dans la concession de canalisation de la partie Ouest de Paris pour la distribution de l'énergie électrique, une stipulation au profit du personnel, lui attribuant une modique part de 5 p. 100. Les financiers du Conseil municipal n'y prêtèrent pas attention et ne soulevèrent aucune difficulté. Cette disposition a été pourtant une des causes de la « prodigieuse fortune du Secteur des Champs-Élysées » et lui a constitué un personnel d'élite, ennemi de toutes les tentatives révolutionnaires. Les revenus des sociétés anonymes ou en commandite sont frappés d'un impôt de 4 p. 100 : M. Mildé demande la diminution de cet impôt, jusqu'à sa suppression, en faveur des sociétés qui appliqueront la participation aux bénéfiques, cette diminution étant proportionnelle à l'importance de la part qu'elles auront faite au personnel.

2. Ici encore, nous retrouvons l'esprit à la fois généreux et très pratique du

III. Outre les coopératives et la participation aux bénéfices, nous voyons les Caisses d'épargne et toutes les institutions de ce genre recevoir des perfectionnements de plus en plus savants et pratiques. Il en est de même des assurances volontaires, un des procédés les plus scientifiques pour lutter contre les maux et qui doit être universalisé. Les économistes ont calculé que, malgré le prix encore élevé du loyer des capitaux, une prime de 60 francs par an, librement versée, suffit déjà pour assurer contre les risques d'incendie, inondations, tremblements de terre, maladie, chômage, perte des soutiens de famille et dénûment de la vieillesse. Cette prime, par l'abaissement progressif du taux de l'intérêt, tombera sans doute de moitié. Les assurances sur la vie vont croissant. En Angleterre, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, 14 millions et demi de personnes avaient déjà, par un acte de prévoyance personnel et libre, assuré leur vie : c'est environ le tiers de la population anglaise <sup>1</sup>.

grand industriel parisien que nous venons de citer, M. Charles Mildé, avec le concours d'un établissement financier qui a compris toute l'urgence de son intervention dans ces questions d'union du capital avec le travail, se propose d'organiser trois sociétés de ce genre. Par un mécanisme extrêmement ingénieux, les actions du capital sont à la fin remboursées toutes aux capitalistes et le travail devient complètement maître de l'entreprise. Il la dirige, il est responsable de ses actes heureux ou malheureux sous la bonne ou la mauvaise gestion de ceux qu'il aura placés au conseil pour la direction. « Le suffrage universel, dit M. Charles Mildé, ira bien trouver les plus dignes, dans ce milieu spécial où les intérêts de tous sont en jeu. » Une preuve en est dans la prospérité ininterrompue de l'entreprise Leclair, où les gérants, désigné par la voix de tous les participants, sont obligatoirement choisis parmi les membres sociétaires. « J'assiste, ajoute M. Charles Mildé, depuis plus de vingt ans, à l'expérience de la capacité de gestion du personnel ouvrier de la Société de Secours-Mutuels contre les maladies et les accidents du travail que j'ai établie chez moi; je suis frappé des bons résultats de cette gestion, confiée exclusivement à ceux que le suffrage de leurs camarades a désignés, à l'exclusion de toute influence patronale. Les administrateurs choisis mettent dans l'accomplissement de leur mission une conscience que je n'ai jamais vue faillir. Je dirai même que l'idée de défense de la caisse commune les rend quelquefois inaccessibles à certaines considérations de l'ordre sentimental. »

Voir l'étude très raisonnée et très documentée que M. Mildé a publiée dans *l'Opinion*, journal de la semaine, 25 janvier, 1<sup>er</sup> et 8 février 1908, sous ce titre : *Comment rendre les ouvriers propriétaires.*

1. Voir l'étude de M. d'Avenel dans la *Revue des deux Mondes*, du 15 septembre 1895, p. 362, et Novicow, le *Problème de la misère et les phénomènes économiques naturels*, p. 399. Notre livre était presque entièrement imprimé lorsque nous avons eu entre les mains le remarquable ouvrage de M. Novicow. En se plaçant à un point de vue un peu trop individualiste, M. Novicow aboutit comme nous à croire que le grand problème est d'intensifier et

## V

AVENIR SOCIOLOGIQUE DES ENTREPRISES D'ÉTAT  
OU DE COMMUNE

Outre le syndicalisme et le coopératisme, la troisième nouveauté de l'époque contemporaine est l'administration par l'État ou par les communes de services qui, autrefois, leur étaient étrangers. Ce mouvement, selon nous, s'accroîtra encore ; mais, pas plus que le mouvement syndicaliste et le mouvement coopératif, il n'implique le collectivisme. L'intervention de l'État dans le régime économique est motivée par des raisons de droit et d'intérêt commun qui n'ont rien de socialiste, bien qu'on les appelle du faux nom de socialisme d'État. Pour beaucoup d'ouvriers des deux sexes, les conditions du travail restent trop souvent au-dessous du minimum exigé par la justice sociale et par le souci des intérêts permanents de la communauté ; il y a impuissance de l'initiative patronale à prévenir ou à réparer tous les abus de la concurrence ; il y a impuissance de l'action syndicale à faire obtenir toujours, pour les intéressés, les meilleures conditions de salaire et d'hygiène qu'ils réclament justement. De là la nécessité d'une protection légale des travailleurs. Le sociologue ne saurait entrer ici dans les détails de la jurisprudence possible et désirable ; il ne peut que poser les principes et faire voir que de telles réformes n'entraînent, dans leurs conséquences, aucun bouleversement, aucune mesure négatrice de la propriété. C'est, encore un coup, l'extension de cette dernière, non sa suppression que l'État doit poursuivre.

En France, — bien des juristes le reconnaissent sans être collectivistes<sup>1</sup>, — la législation n'a pas suffisamment

d'étendre la production, non de partager également les instruments de travail, encore moins de réglementer la consommation.

1. Voir Raoul Jay, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris : *la Protection légale des travailleurs*, 1 vol. in-16. Paris 1904. Larose.

réglementé les conditions dans lesquelles le travail s'accomplit. Il y a encore inefficacité réelle de la protection à l'égard de ceux mêmes pour lesquels elle est ordonnée par la loi; il y a insuffisance de cette protection par rapport à tous ceux qui y auraient droit. Les ateliers de famille échappent presque complètement à la surveillance légale du travail. Des résistances obstinées ont entravé l'effet des mesures les plus essentielles : conditions restrictives de l'emploi des enfants à un travail industriel, limitation de la journée de travail, restriction du travail de nuit, enfin organisation d'une inspection efficace du travail. Certains juristes s'élèvent avec raison contre l'idée de remettre toutes ces réformes au jour où sera devenue possible la réglementation internationale du travail. Dès aujourd'hui, la loi peut intervenir, quand même cette intervention immédiate porterait atteinte à la prospérité de quelques industries et nécessiterait, pour leur survie, l'emploi des subventions directes de l'État. L'histoire des bills anglais des dix heures (1850 et 1874), celle de la législation suisse sur la journée de travail (1877), montrent qu'un rapport existe entre l'amélioration des conditions du travail et l'essor de l'industrie nationale. Aux États-Unis, la production industrielle prouve que les pays à hauts salaires ne sont pas plus que les pays à courtes journées parmi les « vaincus de la concurrence internationale ».

La législation protectrice dont nous venons de parler a pour but d'entretenir les forces vives du peuple et de les défendre contre les dangers des méthodes modernes de production, contre les maladies professionnelles, contre les accidents du travail, contre l'épuisement prématuré. Si un puits mal entretenu, comme à Courrières, saute et tue douze cents mineurs, triste « rançon du dividende », l'opinion publique s'émeut à juste titre. Mais ne devons-nous pas tout aussi bien nous émouvoir lorsque les accidents atteignent, un par un, beaucoup plus de douze cents individus?

Les *assurances ouvrières* sont le complément de la législation protectrice. Elles ont pour but, non plus

seulement d'entretenir, mais de reconstituer s'il est possible ou de suppléer les forces vives là où elles se trouvent atteintes par la maladie ou la vieillesse. C'est la collectivité qui a profité du travail de tous les individus en état de gagner leur vie ; il semble donc logique d'admettre, comme on l'a admis en Australie, que la collectivité elle-même, en tant que groupe des générations actuellement aptes au travail, doit payer son tribut à ceux qui ont peiné avant elle et sont devenus incapables de travailler, soit par l'effet de la maladie, soit par l'effet de l'âge<sup>1</sup>. En Allemagne, l'idée directrice de la législation ouvrière a été la suivante : l'ensemble de la nation ne peut prospérer que si l'on entretient dans les grandes masses populaires l'énergie vitale et le goût du travail et si on leur assure, autant qu'il est possible, une existence convenable<sup>2</sup>. Dans l'Empire, jusqu'à la fin de 1906, 75 millions de personnes, en chiffres ronds, ont reçu, comme indemnité, une somme totale de 7 milliards de marks ; les primes versées par les ouvriers représentent moins de la moitié de cette somme totale, et le montant des indemnités touchées par eux dépasse de 3 milliards de francs celui des primes qu'ils ont payées. On consacre déjà *journellement* en Allemagne, deux millions de francs à cette branche de la prévoyance ouvrière.

Plus importants encore peut-être, au témoignage des Allemands, sont les effets indirects que ce système produit au point de vue moral et économique. L'assurance ouvrière, avec l'influence qu'elle exerce sur presque chaque ménage, a été appelée l'« école sociale » de la nation. Elle a ouvert, dit-on, des voies nouvelles à la technique et à la science médicales, dans le domaine de la prophylaxie et de la thérapeutique. Les associations obligatoires sont, d'ailleurs, un puissant appui pour les œuvres d'assistance privée ; l'action commune, de ces deux grandes forces permettra d'organiser prochaine-

1. M. R. Broda. *Documents du progrès*, *ibid.*, p. 977.

2. M. Zacher, *ibid.*, 968.

ment en Allemagne, tout un système d'*hygiène populaire* et d'aborder la solution pratique de divers grands problèmes sociaux. On a résumé l'influence de la législation allemande en disant qu'elle a extraordinairement accru l'énergie vitale et la force productrice de la nation, sa confiance en soi et le bien-être des masses populaires ; elle a contribué ainsi pour une bonne part à la prospérité économique de l'Allemagne<sup>1</sup>.

Il y a cependant encore de grandes imperfections dans le système allemand. D'abord, les ouvriers de l'industrie ont seuls obtenu l'assurance pour la vieillesse, grâce à leur organisation puissante et à la peur des crises qui règne dans la bourgeoisie ; quant aux classes rurales, aussi nécessiteuses, mais plus calmes dans leurs demandes, on n'en a pas tenu compte. En Australie, au contraire, et bientôt en Angleterre, ce ne sont pas seulement les ouvriers, mais encore les journaliers à la campagne et les artisans, qui profitent ou profiteront du système des retraites pour la vieillesse. « L'humiliante et triste situation du vieillard réduit à la *part des vieux* » n'existe plus en Australie ; la terreur de l'hospice s'évanouit ; « au lieu d'une classe de bénéficiaires méprisés et se méprisant eux-mêmes, il n'y a plus que des citoyens dans le plein exercice de leur droit ». La confiance rentre dans le cœur de tous ceux qui se sentent devenir par l'âge incapables de travailler ; beaucoup d'amertume disparaît. Le système australien des retraites pour la vieillesse est certainement un des motifs du sincère patriotisme qui anime les classes ouvrières en Australie, « de leur amour pour la chose publique, qui leur promet la protection de leurs vieux jours, sans humiliation, comme un droit et non comme une aumône. » En faveur du système continental (Allemagne et France) ne milite qu'un motif purement financier, à savoir que ce système fait beaucoup moins appel au budget de l'État. Le cercle des ayants droit est étroitement circonscrit, et, de plus, ils apportent

1. Le professeur Zacher, *ibid.*, p. 970 et 971.

eux-mêmes leur contribution. Mais cette contribution équivaut à un impôt pesant sur une classe qui est précisément la moins capable de le supporter ? Les sommes fournies par l'Etat en Allemagne et en France sont restreintes à une minime fraction de celles qui sont fournies en Australie et qui s'élèvent à 650 francs de pension par an. Si, d'ailleurs, l'Angleterre et l'Australie peuvent disposer, pour ce but humanitaire, de beaucoup plus d'argent que les Etats des continents, la raison en est facile à comprendre : toutes deux sont des pays riches. L'Australie, en particulier, n'est pas obligée de consacrer à l'armée une aussi énorme part de son budget que les Etats de l'Europe continentale. « C'est pourquoi il peut paraître bien difficile, les pays d'Europe ayant à supporter les charges écrasantes de la paix armée, d'arriver à établir aussi, dans les Etats du continent européen, un système de retraites pour la vieillesse d'après le modèle de l'Australie. »

Ce qui s'impose partout, c'est la *réforme du contrat de travail*, qui, nous l'avons fait voir dans ce livre, doit être considéré comme un contrat de société, entraînant une co-propriété du produit. Le salaire, selon l'opinion des juristes et sociologues les plus soucieux d'exactitude, est le prix de la cession de la part de propriété qui appartient à l'ouvrier. Cette cession a lieu aujourd'hui au hasard des circonstances, de l'offre et de la demande, de la population ouvrière plus ou moins nombreuse. Et sans doute tous ces éléments de la valeur devront toujours être pris en considération ; mais la loi peut intervenir pour assurer la liberté des contractants et fixer des règles de contrat offrant plus de garanties.

La *cessation du travail*, surtout collective, n'a pas moins besoin d'être réglementée que le contrat de travail. En 1907, la proportion des grèves où les grévistes ont obtenu satisfaction n'a été que de 20 p. 100. Il a fallu, en moyenne, cent quatre-vingts jours de travail pour compenser les pertes subies. Quant aux grévistes qui n'ont pas obtenu satisfaction, ils ont subi une perte

moyenne de 77 francs<sup>1</sup>. Malgré les avantages que les ouvriers en retirent parfois, la coalition est un procédé déplorable par les excès qu'il entraîne toujours et par la forme de guerre civile qu'il prend. Les syndicats, partisans de la lutte à outrance, se plaisent à fomenter les grèves meurtrières : ne sont-ils pas beaucoup plus préoccupés de la révolution sociale que de l'intérêt des travailleurs. Il faut, selon les expressions de M. Mille-  
rand, faire des ouvriers de chaque usine un groupe ordonné, représenté par des délégués réguliers, « en relations habituelles et normales avec la direction, apte à prendre des résolutions délibérées et réfléchies ». C'est dire qu'il faut substituer à la cohue inorganique des travailleurs et des patrons un régime à la fois organique et contractuel.

Un des principaux moyens d'améliorer la condition ouvrière, c'est le *contrat collectif de travail*. Le mouvement en faveur de ce contrat est très fort dans toute l'Europe. En l'établissant d'avance, les différents pays industriels pourront tenir compte des conjonctures qui se produisent dans l'industrie. Ils pourront introduire dans les contrats diverses échelles de salaires. Aux époques où les affaires vont bien, où l'industrie est capable de payer des salaires plus élevés et où, ayant besoin d'un plus grand nombre de bras, elle subit la loi de l'offre et de la demande, on pourra stipuler que les salaires augmenteront automatiquement. Au contraire, les chiffres resteront inférieurs pour les industries où la situation sera moins bonne. La stabilité dans les conditions du travail sera d'autant plus grande, les employeurs et les travailleurs seront d'autant mieux assurés contre les dommages et les pertes résultant des grèves, que sera plus longue la durée pour laquelle les contrats collectifs seront conclus.

En Allemagne, le contrat collectif n'existe jusqu'à présent que dans l'industrie du livre, où il a d'ailleurs pleinement réussi. Mais de grands efforts sont

1. *Statistique des grèves et des recours à la conciliation et à l'arbitrage, année 1907*. Un vol. in-8°. Paris, Imprimerie Nationale.

faits pour le généraliser. Le congrès des juristes allemands l'a récemment préconisé. Sur le marché mondial, disent-ils, le contrat collectif n'empêche pas les patrons d'avoir une liberté suffisante ; sur le marché intérieur, leur liberté est plus restreinte ; le contrat collectif peut quelquefois produire une certaine gêne pour les applications rapides des progrès de la technique ; mais, d'autre part, il constitue un moyen de faire cesser la concurrence au rabais. « Si, ajoutent les juristes allemands, la stabilité plus grande des salaires profite surtout aux ouvriers, elle assure aussi au patron l'avantage de pouvoir tabler ses calculs sur des bases certaines et elle le préserve de ces rabais que, seul, l'avilissement des salaires rend possibles. » En outre, « les mesures d'hygiène et de protection, le plus souvent prévues dans ces contrats, augmentent la capacité de travail de l'ouvrier et la valeur de son produit au profit du patron ».

Le contrat de travail collectif n'est encore, en un certain sens, qu'un « traité de paix dont les conditions sont dictées par la puissance relative des deux parties belligérantes ». Le point de vue social et moral n'y prévaut donc pas. On a justement remarqué que, pour des ouvriers instruits et qui savent s'unir en de puissantes organisations, le contrat collectif permet d'obtenir des conditions stables et convenables ; mais, pour les ouvriers ignorants, moins aptes à s'organiser, et aussi pour les femmes, il n'a plus la même efficacité. Ces derniers groupes de travailleurs n'arriveront à des conditions de travail équitables que par le développement graduel de l'*arbitrage industriel*, destiné à supprimer peu à peu l'exploitation et l'anarchie.

Un premier pas fait dans cette voie, c'est l'intervention des gouvernements en vue de mettre fin, par l'arbitrage à certaines grèves particulièrement menaçantes pour les intérêts généraux de l'Etat et de la population ; telles sont les grèves dans les transports, l'éclairage et la boulangerie. Il existe aujourd'hui, en plusieurs Etats européens, des tribunaux de conciliation qui s'adjoignent des arbitres impartiaux et se prononcent dans les

conflits du travail. Leur sentence n'est pas obligatoire pour les parties adverses, mais elle éclaire du moins l'opinion publique, puissant adversaire de ceux qui refusent de se soumettre à l'arbitrage. Des tribunaux de ce genre existent en France, depuis 1901. En Angleterre, il y a peu de temps, on a pris, des dispositions analogues. Déjà, à diverses reprises, on avait fait appel à la médiation du ministre du Commerce anglais pour mettre fin à de longues grèves, et le ministre y avait parfois réussi ; mais il arrivait plus fréquemment, que son intervention restât vaine. Grâce aux nouvelles mesures qu'on a prises, le ministre pourra désormais, sur le désir d'une des parties, convoquer immédiatement une cour d'arbitrage composée de cinq membres et chargée de juger le différend ; ces membres, pris dans trois groupes divers de personnes, seront désignés par le ministre dès « le temps de paix <sup>1</sup> ».

Des cours d'arbitrage existent de même au Canada, depuis le mois de mars 1907. Elles furent instituées d'abord pour les industries qui présentent une importance toute spéciale au point de vue des intérêts généraux de la population : chemins de fer, télégraphes, mines de houille, gaz et éclairage électrique. La loi canadienne porte que, dans ces industries, les patrons ou syndicats qui, mécontents des conditions actuelles du travail, désirent les modifier, devront préalablement faire part de leurs intentions à la partie adverse. Si les négociations directes entre les deux parties n'aboutissent pas, on nommera un tribunal d'arbitrage composé d'un représentant de chaque partie et d'un tiers arbitre désigné par le gouvernement. Pendant tout le temps que durera l'enquête du tribunal, et au moins pendant trente jours à partir de la première

1. On fera appel, dans chaque cas particulier, pour représenter les ouvriers et les patrons, à des hommes possédant une connaissance précise et directe de la situation industrielle et de tous les faits importants à la solution du conflit. La nouvelle cour d'arbitrage n'entrera en fonction que si la demande lui en est faite par une des deux parties en lutte. Mais, même en procédant ainsi, elle pourra, surtout dans le cas d'une grève poursuivie longtemps sans solution, rendre de grands services et contribuer au rétablissement de la paix économique. Après quelques succès de ce genre, on en viendra naturellement à étendre les fonctions de la cour d'arbitrage et à rendre ses décisions obligatoires.

notification, grève et lock-out seront interdits. La loi prévoit des pénalités sévères en cas d'infraction.

La Nouvelle-Zélande et la Nouvelle-Galles du Sud vont encore plus loin. En ces deux États, tous les conflits entre ouvriers et patrons sont jugés par une sentence coercitive des cours de justice chargées de l'arbitrage industriel. Récemment, de grands syndicats s'étaient plaints de la lenteur des sentences et avaient refusé de s'y soumettre; puis, au lieu de se servir des moyens prévus par la loi, ils avaient recouru à l'ancienne arme de la grève. De là une grande indignation dans l'opinion publique, fière des succès obtenus par les cours d'arbitrage obligatoire. Le ministère a proposé récemment et fait adopter au parlement néo-zélandais un projet de loi qui simplifie la procédure, augmente le nombre des arbitres et crée, comme première instance, des tribunaux de conciliation. Ces tribunaux sont destinés à diminuer le travail des cours d'arbitrage proprement dites, à rendre plus rapide la solution des conflits, à écarter ainsi le principal grief des syndicats. En revanche, les ouvriers qui ne s'inclineront pas devant la sentence arbitrale et se mettront en grève seront punis d'une amende de 250 francs, augmentée de 25 francs par chaque semaine durant laquelle continuera la grève; ils seront même punis de prison, s'ils ne peuvent payer. Quant aux patrons qui déclareront le lock-out, ils seront frappés d'une amende de 10.000 francs, augmentée de 2.500 francs par semaine. Les souscriptions en faveur d'individus et de syndicats en grève tomberont également sous le coup de la loi, qui est vraiment draconienne<sup>1</sup>.

Dans l'État australien de Victoria, l'organisation du travail est peu avancée encore. On ne se contente pas de demander à une sentence arbitrale la solution d'un conflit *existant*; les conditions du travail sont établies *a priori*, et d'une manière obligatoire, par des commissions où siègent les délégués des travailleurs et des patrons. Ces délégués choisissent, en dehors d'eux-

1. Voir les *Documents du progrès*, nov. 1908.

mêmes, un président ; s'ils ne peuvent se mettre d'accord sur ce choix, le président est nommé par le gouvernement. C'est la plupart du temps un fonctionnaire, un professeur, un savant ou un écrivain. Son rôle est de défendre les intérêts de la collectivité, les principes de l'équité et de la civilisation. Quant aux délégués, ils sont élus par les ouvriers et les patrons de l'industrie où on veut fixer d'avance les conditions du travail. Ce sont donc des hommes compétents, en contact immédiat et journalier avec les problèmes qu'ils ont à examiner ; ils se comprennent, car ils connaissent tous les détails de la question à régler, ; ils n'élèvent jamais de prétentions extravagantes, car ils savent bien qu'ils courraient ainsi le danger de s'aliéner le président, dont la voix est prépondérante. Aussi les décisions sont-elles presque toujours prises à l'unanimité des voix. « J'assistai à Melbourne, en 1906, dit M. Rodolphe Broda<sup>1</sup>, à une séance de la commission des salaires pour la menuiserie, et le président me déclara que, depuis qu'il exerçait ses fonctions, il n'avait pas eu une seule fois à influencer par son vote sur la décision. » Ces commissions n'ont pas à juger des conflits déjà existants : elles délibèrent en temps de paix, alors que la passion ne joue aucun rôle, et par conséquent avec tout le calme nécessaire. Elles peuvent donc prendre des décisions bien mûries, capables de subsister pendant des années sans contestation de la part des intéressés, « jusqu'à ce qu'une modification survenue dans les conditions générales d'existence ou dans la situation de l'industrie rende opportune une nouvelle délibération, la fixation de nouveaux salaires et de nouvelles conditions de travail ». Avec ce système, le travail et le salaire des ouvriers ne dépendent plus de l'arbitraire du patron. La décision de la commission, c'est-à-dire la loi, règle tout ; les conditions du travail deviennent, pour l'employeur, quelque chose d'aussi nettement établi que le prix de la matière brute ou les tarifs des chemins de fer. « Les ouvriers ignorants et les

1. *Documents du progrès*, nov. 1908.

femmes, qui n'auraient eu par eux-mêmes un pouvoir égal à celui de leurs patrons, se trouvent, eux aussi, protégés par la loi, et ainsi disparaissent l'indigence et l'exploitation des faibles. » C'est ce qu'on a appelé le régime constitutionnel appliqué à l'industrie.

L'usine constitutionnelle est une transition nécessaire entre le régime présent et l'usine républicaine de demain, où ce seront les travailleurs eux-mêmes qui se dirigeront et administreront leurs propres affaires. Tout ce que pourra faire l'initiative des individus isolés et associés restera supérieur à l'intervention autoritaire de l'État, qui, dans le domaine de la simple protection des droits, toujours plus difficile, trouvera une manière déjà assez ample à son exercice. La part prise par les ouvriers à la gestion des affaires, dans certains établissements, donne dès aujourd'hui de bons résultats et fait prévoir leur influence à venir dans le régime démocratique de l'industrie. Des « chambres d'explication », des « conseils d'usines », depuis nombre d'années, fonctionnent efficacement dans certaines usines, comme celle de Mariemont, qui emploient des milliers d'ouvriers et sont prospères. On y a, en une certaine mesure, associé le personnel à la direction et donné ainsi à l'usine la forme du gouvernement constitutionnel. On a demandé aux travailleurs d'élire des délégués ; ces délégués, on les a consultés sur des questions dont le cercle s'est peu à peu élargi. On ne prend pas leur avis sur une augmentation de capital, sur l'extension de l'exploitation, sur l'engagement d'un directeur ; mais on le prend sur le taux du salaire, sur la nécessité de le réduire ou la possibilité de l'élever, sur les conditions du travail, sur les modes d'adjudication, etc., etc. A consulter ainsi les intéressés, on a d'abord évité maintes mesures inopportunes et imprudentes ; mais on a obtenu davantage. Au témoignage de M. Chailley-Bert, qui a étudié ces institutions, on est arrivé à comprendre l'ouvrier, à parler son langage, à deviner ses craintes ou ses désirs. Surtout, on lui a ouvert les yeux sur le caractère vrai de toute entre-

prise, sur ce qu'elle comporte d'aléa, sur ce que peut et ne peut pas un patron, sur les obstacles qu'offrent les choses et contre lesquels l'entrepreneur reste sans action. Les ouvriers se sont alors graduellement élevés à la notion vraie de l'industrie et à l'intelligence de son mécanisme. Ils se sont aperçus que tous les patrons ne sont pas riches, que tous ne sont pas des « voleurs » : ils ont admis qu'un patron n'a qu'une action limitée sur le marché, que les faits lui résistent et qu'eux, ouvriers, à leur tour, sont forcés de s'incliner comme lui devant les faits. Et, s'élevant toujours plus haut, les travailleurs arriveront à concevoir que même l'État, ce patron suprême, « ne peut régenter la nature et la vie, et qu'on n'a pas le droit, en raison, de tout exiger de lui, comme lui n'a pas le droit, en bonne foi, de tout promettre ».

Le problème de la réglementation du travail s'impose à tous les partis, socialistes ou antisocialistes, parce qu'elle est une œuvre de simple justice contractuelle, à la fois préventive et réparative. Sous l'universelle gestion des grandes industries par l'État, que rêvent les socialistes, cette réglementation serait encore tout aussi nécessaire : ce n'est pas l'étatisation qui, par elle-même établirait de justes conditions du travail. Considérons, par exemple, le rapport qui existe aujourd'hui entre les administrateurs des chemins de fer d'*Etat* et leurs employés ; ce rapport demeure, en ses traits essentiels, le même que le rapport existant entre le patron et ses ouvriers. Il y a seulement cette différence que les employés de l'État ne peuvent faire grève comme ceux de l'industrie privée, à cause du péril que courraient les services publics. L'étatisation ne résout donc pas par elle-même les difficultés relatives à l'organisation du travail. Le vrai rôle de l'étatisation serait de défendre les individus et les associations privées contre le monopole de certaines grandes industries qui peuvent se trouver concentrées entre les mains de trusts, de cartels ou de syndicats ouvriers ; mais il reste à savoir si c'est le seul moyen et le meilleur. Toujours est-il que la socialisation de l'industrie n'apparaît nullement comme néces-

saire à l'établissement d'un régime de justice et de vraie liberté dans les conditions du travail. Bien plus, ce qu'elle pourrait assurer aux ouvriers du côté de l'égalité serait acheté au prix de la liberté pour eux et pour tous. Il faut donc, surtout dans l'état actuel des industries, borner le rôle de l'Etat à la protection des droits de tous et à la réglementation légale du travail.

I. Nous avons vu plus haut que l'évolution sociale entraîne le progrès des organismes contractuels de tout ordre, dans le domaine matériel et dans le domaine spirituel. D'après la théorie de certains juriconsultes<sup>1</sup>, de même qu'une force est déterminée relativement à son milieu par son point d'application et sa direction, ainsi l'homme, à l'égard du monde *matériel*, est caractérisé par deux traits, le lieu qu'il occupe et le travail auquel il s'applique. La communauté d'un de ces traits constitue entre les individus un rapprochement qui entraîne un état de dépendance réciproque. Quand ce rapprochement a de la consistance et de la durée, il donne lieu à un « groupement naturel ». Un groupement de ce genre naît de la communauté de résidence, un second dérive de la communauté d'occupation. Nous avons vu plus haut que cette seconde sorte de solidarité tend à l'emporter de plus en plus sur le rapprochement local. Le fait que les hommes appliquent leur travail personnel à une même production d'utilité publique, le fait qu'ils ont la même profession, est assimilable au fait qu'ils habitent une même localité, mais il a plus d'importance encore. Dans les deux cas, il s'établit des relations spéciales, il se crée des besoins similaires, il surgit des « concurrences forcées », des connexions et des oppositions d'intérêts, tout un ensemble de rapports nouveaux. La coordination de ces rapports suivant un régime régulier est nécessaire pour procurer à tous les travailleurs la sauvegarde de leurs droits. Certes, il appartient à chaque individu de choisir, comme il l'entend, son domicile et

1. Notamment M. Louis Jay, *L'Évolution du régime légal du travail*, p. 467.

sa profession : mais, de même que les nécessités d'ordre social l'obligent à se soumettre aux lois du pays où il élit domicile et aux règlements de sa commune, de même elles peuvent l'obliger à se plier aux règlements de la profession qu'il a choisie, lorsque ces règlements sont reconnus d'utilité publique. Tout ce qui concerne le contrat proprement dit d'achat et de vente du travail doit donc être peu à peu subordonné aux règlements des « groupes professionnels ». En acquérant force de loi, ces règles mêmes permettront de rétablir la balance entre patrons et ouvriers. Les jurisconsultes appellent *compétence légale* l'autorité conférée par la loi à certaines sociétés pour régler certaines questions intéressant leurs membres ; par exemple, le conseil de l'ordre des avocats a une compétence légale. Les syndicats peuvent en acquérir une de plus en plus large<sup>1</sup>. La loi de 1884, la plus importante de notre temps, a *réalisé* la liberté du travail en restituant à l'ouvrier le droit de se grouper autour de l'intérêt professionnel. Il y a dans l'œuvre du législateur de 1884 le germe d'une organisation générale du travail, comme il y avait jadis le germe d'une organisation générale de l'Etat dans l'octroi des franchises communales.

Dès aujourd'hui, il existe un groupement professionnel qui est arrivé en fait à un véritable gouvernement autonome dans l'ordre économique, quoiqu'il s'agisse d'un syndicat d'intellectuels. Du « Bureau des Auteurs », fondé par Beaumarchais, est sortie la puissante Société des Auteurs. En fait et par la seule force de son développement intérieur, cette société règle aujourd'hui d'une manière souveraine les rapports des auteurs avec les directeurs de théâtre. Elle a établi les prix, les débits, les délais, les clauses pénales. Elle met en interdit ceux qui tentent de se soustraire à ses règlements. Chaque jour la jurisprudence consacre la légalité de ses mises en interdit. Bien mieux, on a consacré la légalité

1. Voir l'ouvrage de M. J. Paul-Boncour, *Le Fédéralisme économique, étude sur les rapports de l'individu et des groupements professionnels*, Paris, Alcan, 1900.

de son monopole au regard d'une société rivale. Quoique, en droit, il reste loisible à tout auteur de traiter personnellement avec un directeur, dans la réalité nul ne peut user de ce droit, sinon par ruse et sous le manteau; car, si quelque directeur tentait de se soustraire à la souveraineté de la Société des Auteurs, celle-ci le priverait de son répertoire. C'est dire qu'elle interdirait à ses membres l'établissement théâtral dont il est directeur. Voilà donc bien un groupement professionnel qui exerce la souveraineté économique. « Le résultat, dit-on, a été pour les auteurs une incroyable élévation des salaires et, en même temps, un inestimable accroissement de dignité<sup>1</sup>. » Le temps n'est pas loin où les ouvriers mineurs imiteront les auteurs dramatiques. Nous ne sommes qu'au début du rôle économique dévolu à l'Etat et surtout aux fédérations de syndicats ou de coopératives.

La grande difficulté, aux yeux de la sociologie réformatrice, c'est d'empêcher les corps de métier de revenir à la puissance despotique qu'ils exercèrent sous l'ancien régime. Il faut éviter l'absorption de l'individu dans l'association. La « souveraineté » légalement organisée que réclament pour les corporations certains juristes, surtout catholiques, n'est pas sans avoir, comme toute souveraineté, un côté fort inquiétant. Les intérêts matériels de l'ouvrier ne doivent pas faire oublier les droits intellectuels et moraux qu'il partage avec tous les autres hommes; il ne faut pas qu'après avoir tant protesté contre l'esclavage et le servage, on aboutisse à une forme nouvelle de servitude sous les syndicats omnipotents, à un nouveau régime de corporations où le travailleur perdrait son indépendance et son initiative. Comme la liberté des ouvriers, celle de tous les autres citoyens sera compromise s'il se produit une fédération des fédérations, un syndicat universel des syndicats, qui nous menacera sans cesse de la grève générale, de la famine, de la suspension des postes, télégraphes, éclairage, police, etc. Nous verrons alors surgir des Etats dans l'Etat, contre

<sup>1</sup> Voir Maurice Colzat, *Le fédéralisme économique. revue politique et parlementaire*, 1901, p. 423.

l'Etat, tendant à remplacer l'Etat. La démocratie sera devenue le gouvernement des ouvriers industriels ou agricoles, c'est-à-dire de la masse, qui ne connaît guère que ses intérêts, surtout matériels. Tous les vices qui sont le danger des démocraties politiques seraient encore bien plus à craindre dans une démocratie économique où le pouvoir appartiendrait à la collectivité anonyme, irresponsable, peu éclairée, portée à mettre au-dessus de tout ce qu'elle considère comme son bien. La compétence légale des associations doit donc, selon nous, être réduite à ce qui concerne les droits véritables des travailleurs ; elle ne doit porter sur les intérêts qu'en tant qu'ils ont des droits sous-jacents. En un mot, elle doit protéger les libertés, non les supprimer.

L'avenir, à notre avis, n'appartiendra ni aux corporations souveraines ni aux libertés disséminées et isolées ; il appartiendra aux libertés associées dans des groupes libres où elles resteront libres. Les modes de cette organisation sont certainement difficiles à trouver, mais l'essentiel est, dès à présent, d'empêcher les monopoles et les despotismes, d'où qu'ils viennent.

II. De même que le rôle de l'Etat et des associations, celui des communes ira croissant. Là encore il se produit de nos jours un mouvement qui ne peut qu'intéresser au plus haut point le sociologue. Nous avons vu tout à l'heure que, comme l'unité de profession, l'unité de résidence constitue un groupement naturel. Mais le rôle des communes doit être bien délimité. Elles doivent s'occuper des services qui intéressent la salubrité et la sécurité, deux choses qui enveloppent à la fois des intérêts communs et des droits communs. Salubrité et sécurité sont essentiellement *publiques*, car, sous ces deux rapports, tous les habitants d'un même endroit sont essentiellement *solidaires*. Ces deux biens publics doivent être sauvegardés par une inspection des services ruraux, par des règlements relatifs à la *voirie*, aux *eaux*, au *gaz*, à l'*électricité*, aux *lavoirs* et *abattoirs*, aux *cimetières*, aux *maisons ouvrières*, etc. Les communes ont raison de

faire pour cela des traités avec les compagnies privées, de déterminer les conditions les plus justes et les plus utiles des diverses installations. Ces compagnies, d'autre part, ont intérêt à trouver les meilleurs moyens d'assurer le service dont elles sont chargées. La surveillance administrative, d'ailleurs, les empêche de s'endormir dans l'incurie. Un autre mode peut encore être adopté par les communes, s'il y a en sa faveur un intérêt public évident et un consentement des intéressés : c'est la municipalisation du service, qui, au lieu d'être le monopole d'une compagnie privée, devient ainsi le monopole de la commune. Monopole pour monopole, le plus utile et le plus efficace est assurément le meilleur. C'est une question d'opportunité et de succès. En revanche, quand les municipalités se mêlent d'exploitations commerciales et industrielles auxquelles ne s'attache pas le caractère d'intérêt public ou de droit public, elles font empiéter l'autorité sur le domaine de la liberté. Les municipalités peuvent être composées d'hommes dévoués, mais, pour l'ordinaire, ces hommes sont assez incompetents : ils manquent des connaissances indispensables à l'administration des services techniques. Entravées par des préoccupations électorales, peu ménagères des deniers publics, hésitantes devant les progrès du machinisme, les municipalités ne connaissent pas « le puissant aiguillon de l'intérêt privé », qui permet de découvrir les conditions du rendement le plus économique. De plus, elles sont entraînées à donner de préférence satisfaction à la masse, qui ne paie pas l'impôt, mais qui vote ; elles obligent ainsi les minorités à faire les frais d'une coûteuse « surenchère démagogique ». L'expérience de l'Angleterre prouve que les entreprises municipales, si elles n'étaient soutenues par l'impôt et l'emprunt, sombreraient à brève échéance. Enfin, le personnel d'employés et d'ouvriers au service de l'administration, par cela même qu'il constitue un groupe considérable et homogène d'électeurs exigeants, échappe à toute discipline effective ; il se montre impérieux, tyrannique en ses revendications touchant le salaire et la durée de travail. De ce

chef, l'industrie municipalisée se trouve dans une situation inférieure à celle de l'industrie privée ou associée. En Angleterre, la municipalisation n'a pas produit les bons résultats qu'on en attendait. Les chiffres véritables ont été d'abord voilés par les municipalités, mais peu à peu mis au jour : ainsi se sont révélés des frais ruineux<sup>1</sup>.

Ce qu'il faut repousser de toutes ses forces, c'est l'empiétement des municipalités dans le domaine des choses intellectuelles et morales. Qu'elles fournissent de l'eau, peut-être même du pain, il n'y a rien là qui porte atteinte aux libertés de l'ordre intellectuel et moral : mais qu'elles prétendent, par exemple, imposer aux enfants des livres commandés par elles et écrits selon leur esprit, catholique ici, athée ailleurs, patriotique ici, antipatriotique ailleurs, voilà la tyrannie ; voilà ce que l'État, gardien des libertés de tous, doit empêcher comme contraire aux droits de tous. Ma conscience d'homme, de citoyen, de père de famille, n'est pas engagée dans les questions d'eau, de gaz ou d'électricité : mais elle l'est dans les questions scientifiques, philosophiques, morales, religieuses ou politiques.

III. En face des associations ouvrières se développent les grandes associations capitalistes, qui ne sont pas moins dignes d'attirer la préoccupation et l'intervention de l'État. Nous ne sommes qu'à l'aurore de ces associations. L'Angleterre même n'est pas arrivée au point où en sont déjà les États-Unis. Il n'en est pas moins vrai que partout, dans l'industrie, on tend à passer du régime de la compétition à celui de la « combinaison » et du monopole<sup>2</sup>. Si donc la libre concurrence a fait la vie

1. Voir à ce sujet l'étude impartiale et approfondie de M. Boverat : *Le Socialisme municipal en Angleterre et ses résultats financiers*. Paris, 1907. Arthur Rousseau, 1682 pages in-8.

2. Le prix du charbon, dans les grandes villes, est établi par un syndicat de producteurs et de distributeurs. L'industrie du fer se concentre. Les grandes maisons comme celles des Armstrong et des Whitworth, Vickers, les grandes constructions de bateaux à vapeur de Barrow et de Maxims sont déjà « combinées ». Le procédé des grandes Compagnies est bien connu : elles vendent à perte, s'il le faut, jusqu'à ce que les Compagnies moins puissantes soient forcées de déposer leur bilan et achetées par les

de l'ancien individualisme capitaliste, il est certain qu'elle est graduellement battue en brèche, sur beaucoup de points, par d'immenses compagnies, nationales et internationales. Le système protecteur, en beaucoup de pays, ne fait que favoriser ce mouvement. Dès lors, il est difficile de ne pas prévoir le moment où il faudra, pour protéger le public contre les grandes compagnies, établir un droit syndical, approprié aux diverses relations où peuvent mutuellement se trouver les individus, les associations de travailleurs, les associations de patrons ou de capitalistes, enfin l'Etat.

Si, d'ailleurs, les grands syndicats industriels et commerciaux ont des inconvénients pour ceux qui voudraient leur faire concurrence, ils ont aussi pour le public de grands avantages. Ils donnent aux prix plus de fixité ; ils ne les augmentent généralement pas autant qu'on pourrait le croire, surtout en Europe ; souvent même ils les diminuent. Leur intérêt bien entendu n'est pas d'aller trop loin, mais de conserver une certaine modération, d'autant plus que l'exagération des prix restreint la consommation et finit par faire perdre les producteurs ou vendeurs. Malgré ces avantages, il est regrettable que les grands syndicats anonymes et irresponsables socialisent en vue des *spéculateurs* un grand nombre de « services » industriels ou commerciaux qui devraient avoir en vue l'intérêt des *consommateurs*. La sociologie prévoit donc le moment où l'Etat ne pourra plus appliquer aux grandes associations la maxime du

Compagnies victorieuses. Le « libre marché », dès à présent, n'existe plus pour l'antimoine, pour le nickel, pour le mercure, pour le pétrole, etc. Les grands *trusts* américains sont bien connus, ainsi que les *cornerings* ou Sociétés d'accaparement. Ces vastes Compagnies sont devenues assez riches pour acheter les administrations, les juges des tribunaux, les hommes politiques, les journalistes, tous ceux qui peuvent les soutenir. Elles ont même essayé, en Amérique, de faire modifier le droit à leur profit en achetant un nombre de députés suffisant. De 1888 à 1889, ont surgi aux Etats-Unis environ cinq cents *trusts* et autres « grandes combinaisons », qui provoquèrent une hausse de près de moitié dans les prix de la majorité des objets usuels. On arrive ainsi à avoir des Etats dans l'Etat, qui corrompent les cercles populaires, les cercles politiques, dictent aux chemins de fer et aux canaux les tarifs qui leur conviennent et traitent partout de puissance à puissance<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voir le livre de M. de ROUSSELS : *Les Industries monopolisées aux Etats-Unis*.

laissez-faire, où il sera obligé de contrôler, de prendre part lui-même à certaines opérations, d'exproprier parfois pour utilité publique les grandes compagnies, enfin de se substituer à elles, s'il le faut, ou de leur substituer de vastes coopératives pour certains services devenus si généraux qu'ils intéresseront l'universalité des citoyens, au même titre que les postes et les télégraphes.

Méfions-nous des inductions trop précipitées sur l'avenir et ne croyons pas qu'il existe un seul et même courant dans les sociétés modernes. Un peu plus d'attention nous a fait distinguer le courant individualiste, le courant associationniste, le courant étatiste. Au lieu de se contrarier, nous avons vu que ces trois courants tendent à s'entraider, grâce au progrès de la civilisation scientifique et industrielle.

Nous ne saurions donc admettre la solution unilatérale des socialistes. La liberté individuelle ou associée est le remède commun et le seul remède possible de l'anarchisme et du despotisme. Les socialistes, n'ayant pas à leur disposition la ressource de la liberté, ne peuvent échapper à l'anarchie que par le plus formidable des despotismes. Sans ce despotisme, une administration, une corporation pourra se révolter, comme naguère les postiers ou les électriciens, s'insurger contre ses directeurs, ou, si elle les a nommés elle-même, contre la majorité qui les a élus ; ou, si elle est contente de ses chefs, contre les chefs des autres administrations, contre les autres syndicats, que sais-je ? Ce sera l'anarchie des organes sociaux : anarchie d'autant plus à craindre que toute profession aura été érigée en organe social et que tous les salariés seront devenus fonctionnaires depuis le boulanger et le maçon jusqu'à l'écrivain et le savant. Il faudra donc en venir à une centralisation tellement puissante et tellement armée qu'elle sera le monstre même de la tyrannie. Dès que la liberté et la propriété individuelles disparaissent, le dilemme menaçant se dresse : anarchie ou despotisme.

Les ouvriers, dans leurs plaintes si souvent fondées, condamnent absolument la société présente et disent : « Nous possédions jadis deux choses : notre outil, notre foyer. L'outil est passé aux mains de ceux qui ont assez de capitaux pour acheter les machines, c'est-à-dire les outils collectifs ; le foyer, nous ne l'avons plus guère, forcés que nous sommes de vivre à l'atelier ou d'émigrer de ville en ville pour trouver du travail. » On a vu plus haut ce qu'il y a de fondé en ces plaintes, qui appellent l'œuvre de la justice réparative. Mais le foyer peut être rendu à l'ouvrier individuellement par la propriété privée, fruit de son épargne propre ; l'outil peut lui être rendu collectivement par les associations ouvrières, parce que les grands instruments de travail font désormais partie d'un outillage accessible aux seules ressources des associations. Il est donc clair que le progrès doit être double : d'une part, il doit individualiser de plus en plus le foyer et tout ce qui se rattache à la personne même ; d'autre part, il doit socialiser, dans une juste mesure, les grands instruments de travail. Et ces deux progrès s'appellent mutuellement, loin de se contredire. Pour y contribuer, il faut que l'organisation des syndicats et des coopératives devienne une école des intelligences et des caractères non un foyer de passions et de violences ; il faut que les habitudes de prévoyance, ainsi que celles de soumission à des règles librement consenties, en un mot que les mœurs et la pratique de la solidarité rendent les travailleurs mûrs pour une forme supérieure d'organisation du travail. Celle-ci sera, selon nous, un régime républicain dans lequel le capital, l'outillage et la direction intelligente de l'entreprise, ainsi que les bénéfices légitimes qu'elle procure, appartiendront aux travailleurs associés et, en conséquence, se distribueront entre eux proportionnellement aux mérites de chacun.

Il est donc probable, selon nous, que le résultat final des découvertes scientifiques et des transformations sociales sera une série d'associations et de communautés laborieuses de plus en plus unies entre elles, où l'universelle

coopération pour l'existence et pour le progrès sera substituée à la compétition anarchique pour le profit et la richesse. Les principaux antagonismes économiques ayant disparu, les distinctions profondes de classes disparaîtront du même coup. Peut-être même l'État, tout en se fortifiant sur certains points nécessaires, sera-t-il, sur bien d'autres points et dans certaines de ses fonctions actuelles, remplacé par l'autonomie et l'union commune des grands groupes corporatifs. Il n'en résultera nullement qu'il doive y avoir communisme, collectivisme, socialisation universelle de la terre et du capital, le tout décrété d'en haut ou plutôt d'en bas, par la foule et ses mandataires. Que l'on accumule réformes sur réformes, que l'on fasse la guerre aux privilèges et monopoles, que l'on répande l'instruction, l'éducation, les moyens intellectuels et matériels de travail ; qu'on socialise même progressivement ce qui est vraiment mûr pour la socialisation, que certains services utiles à tous, qui risquent d'être mal assurés par les individus et par les associations privées, passent peu à peu aux mains de la société, de l'État ou des communes, tout cela constituera une socialisation compatible avec la propriété privée et avec les droits individuels ; ce ne sera point le collectivisme. Aucun argument de l'ordre moral et juridique, pas plus que de l'ordre économique ou historique, n'impose ce dernier système comme *seul juste*, ou simplement comme *le plus utile*, ou simplement comme le seul qui doit fatalement se réaliser. Le collectivisme fait de chaque citoyen tout à la fois un salarié et un fonctionnaire ; la sociologie réformiste poursuit, au contraire, la transformation finale des salariés et fonctionnaires en *associés*. Tous coopérateurs, co-partageants et co-propriétaires, voilà l'avenir. Il dépend de nous de le réaliser, sans qu'aucune fatalité l'impose ou s'y oppose.

Sans révolution et sans violence, nous voyons se préparer pour les temps lointains une société où il y aura plus de science et, par cela même, plus de justice. La vraie loi sociologique n'est pas, comme le prétendent les révolutionnaires, la lutte des classes, phénomène transi-

toire ; c'est leur solidarité, qui est perpétuelle ; c'est leur union progressive par la fusion croissante du capital, de la science et du travail. Les progrès de l'association et de l'organisation inquiétaient Renan : « Les valeurs morales baissent, disait-il, le sacrifice disparaît presque ; on voit venir le jour où tout sera syndiqué, où l'égoïsme organisé remplacera l'amour et le dévouement. » Est-il donc sûr que, si jamais l'amour et le dévouement disparaissent, — chose impossible, — ce sera parce que l'esprit de solidarité et d'association aura augmenté ? La mise en commun des efforts et leur organisation savante supprimera-t-elle l'effort lui-même, avec son mérite et son désintéressement ? Si l'excès d'association peut nuire à l'initiative personnelle, l'excès d'individualisme ne favorise-t-il pas l'égoïsme ? Toutes ces appréciations vagues n'ont rien de probant, et nous pensons que, s'il y a aujourd'hui trop d'égoïsme sur bien des points, il se produit aussi, sur d'autres points, un développement supérieur de la solidarité et de la justice. Pour vivre, il faut de plus en plus s'unir par des liens à la fois organiques et contractuels, telle est la *nécessité* de fait qui se dégage du mouvement scientifique, économique et industriel ; mais, pour vivre et bien vivre, il faut aussi de plus en plus s'individualiser et agir personnellement : telle est, peut-on dire, la *moralité* du progrès moderne.

---

# TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE . . . . .	1
-------------------	---

## LIVRE PREMIER

### SOCIOLOGIE ET MORALE DU SOCIALISME

CHAPITRE PREMIER. — L'organisme contractuel et la justice réparative. Fondements de la sociologie réformiste . . . . .	3
CHAPITRE II. — Qu'est-ce que le socialisme. Distinction du socialisme et de la justice réparative. . . . .	19
I. Les définitions du socialisme . . . . .	19
II. Les diverses espèces de socialisme . . . . .	22
CHAPITRE III. — L'économisme est-il scientifique. . . . .	33
CHAPITRE IV. — Le socialisme est-il scientifique . . . . .	45
CHAPITRE V. — Critique du matérialisme historique au point de vue de la sociologie . . . . .	63
I. La lutte des classes. . . . .	77
II. Le collectivisme et le communisme final. . . . .	82
CHAPITRE VI. — La question morale n'est-elle qu'une question sociale. . . . .	85
I. La morale remplacée par les institutions sociales . . . . .	85
II. Les vertus privées seront-elles toujours nécessaires . . . . .	103
III. Les vertus publiques seront-elles toujours nécessaires. . . . .	104
IV. L'amélioration morale et les conditions sociales d'existence. . . . .	112
V. Conclusion. Insuffisance du socialisme matérialiste. . . . .	115
CHAPITRE VII. — Morale du socialisme idéaliste . . . . .	117
I. Le socialisme fonde-t-il la morale . . . . .	120
II. Le socialisme individualiste et le socialisme humanitaire. . . . .	125
III. La morale et l'identification des intérêts. . . . .	131
IV. Vraie notion de la solidarité sociale comme idée-force directrice. . . . .	137
CHAPITRE VIII. — La socialisation du droit et la déclaration socialiste des droits . . . . .	141
I. Le droit au travail. . . . .	143
II. Le droit au produit intégral du travail . . . . .	147
III. Le droit à l'existence . . . . .	151

## LIVRE II

LA JUSTICE ET L'UTILITÉ SOCIALE DANS LA PRODUCTION  
SELON LE SOCIALISME

CHAPITRE PREMIER. — Le travail mental et le travail manuel. . . .	165
I. Nature du travail. Travail manuel et intellectuel . . . . .	166
II. Lois du développement du travail. Prédominance du travail intellectuel . . . . .	173
III. Liberté progressiste du travail mental et de tout travail. . . .	180
IV. Le travail dans la direction et dans le commerce. . . . .	185
V. Transformation du travail matériel en travail mental . . . . .	188
CHAPITRE II. — La justice dans la production selon le collectivisme. . .	195
I. La justice dans le contrat de travail . . . . .	195
II. La justice dans la durée du travail . . . . .	206
III. La justice dans la possession des instruments de travail . . . .	211
CHAPITRE III. — L'utilité dans la production selon le collectivisme. . .	217

## LIVRE III

LA JUSTICE SOCIALE DANS LA DISTRIBUTION  
SELON LE COLLECTIVISME

CHAPITRE PREMIER. — I. — Les lois sociologiques de la valeur et les collectivistes . . . . .	233
I. Théories de Marx et d'Effertz . . . . .	233
I. La doctrine de Marx. . . . .	234
II. Doctrine d'Effertz . . . . .	242
III. Conclusion. La justice distributive et la justice contractuelle . . . . .	246
II. Le profit, l'intérêt, la rente . . . . .	253
CHAPITRE II. — Les revenus sans travail et le capital. . . . .	259
I. Le revenu sans travail et la plus-value. . . . .	259
II. Le capital et le revenu du capital . . . . .	264
Antinomies provisoires et harmonies finales du capital et du travail . . . . .	277
CHAPITRE III. — Le socialisme et les lois biologiques. . . . .	283
I. La loi de concurrence vitale . . . . .	283
II. La loi de la sélection. . . . .	286
III. Loi des variations individuelles. . . . .	288
IV. La population . . . . .	289
V. Le collectivisme et la guerre . . . . .	291
CHAPITRE IV. — L'État et ses fonctions selon le collectivisme . . . .	295
I. La bureaucratie collectiviste . . . . .	306
II. Les non-étatistes. . . . .	312
III. L'exploitation par les individus et groupes . . . . .	317
IV. L'adaptation économique et le collectivisme. . . . .	318

**LIVRE IV**  
**LA JUSTICE DANS LA CONSOMMATION SELON**  
**LE COMMUNISME**

CHAPITRE PREMIER. — Le communisme égalitaire et inégalitaire. . .	325
CHAPITRE II. — La propriété comme fonction sociale et droit individuel. . . . .	335
I. La propriété. . . . .	335
II. Le droit d'hériter et de tester . . . . .	348

**CONCLUSION**

I. Nécessité d'une synthèse de l'individualisme et du socialisme.	357
II. Raisons sociologiques du développement des formes nouvelles d'association. Avenir du syndicalisme . . . . .	368
III. Avenir du syndicalisme chez les fonctionnaires . . . . .	385
IV. Avenir du mouvement coopératif . . . . .	388
V. Avenir des entreprises d'Etat ou de Commune. . . . .	394





FÉLIX ALCAN, Éditeur, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris-6<sup>e</sup>

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

- FOUILLÉE (ALF.), membre de l'Institut. **La Liberté et le Déterminisme.** 5<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **Critique des systèmes de morale contemporains.** 7<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **La Morale, l'Art et la Religion d'après Guyau.** 7<sup>e</sup> édit. aug. 1 vol. in-8 avec biographie, portrait et autographes de GUYAU. 3 fr. 75
- **L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience.** 2<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
- **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 4<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **La Psychologie des idées-forces.** 2<sup>e</sup> édit. 2 vol. in-8. . . . . 15 fr.
- **Morale des idées-forces.** 2<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **Tempérament et caractère.** 3<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.** 2<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive,** 2<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **Psychologie du peuple français.** 3<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **La France au point de vue moral.** 3<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **Esquisse psychologique des peuples européens.** 3<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.
- **Nietzsche et l'immoralisme.** 2<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
- **Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.** 2<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **Les Éléments sociologiques de la morale.** 2<sup>e</sup> éd. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **La Propriété sociale et la démocratie.** 4<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50
- **La Philosophie de Socrate.** 2 vol. in-8. . . . . 16 fr.
- **La Démocratie politique et sociale en France.** 1 vol. in-8. 3 fr. 75  
(*Sous presse.*)
- GUYAU (M.). **La Morale anglaise contemporaine.** 5<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 6<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
- **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 8<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
- **L'Irréligion de l'avenir, étude de sociologie.** 11<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **L'Art au point de vue sociologique.** 7<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50
- **Éducation et Héritéité, étude sociologique.** 9<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.
- **La Genèse de l'idée de temps.** 4<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50
- **Vers d'un philosophe.** 6<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-18. . . . . 3 fr. 50
- **La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.** 5<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50









105233

Author Fouillée, Alfred

SOS

F7665s

Title Le socialisme et la sociologie réformistes. Ed. 2.

DATE.

NAME OF BORROWER.

UNIVERSITY OF TORONTO  
LIBRARY

—  
Do not  
remove  
the card  
from this  
Pocket.  
—

Acme Library Card Pocket  
Under Pat. "Ref. Index File."  
Made by LIBRARY BUREAU

